TALCOTT PARSONS

LA ESTRUCTURA DE LA ACCION SOCIAL

I

EDICIONES GUADARRAMA

TALCOTT PARSONS

Profesor de la Universidad de Harvard

LA ESTRUCTURA DE LA ACCION SOCIAL

ESTUDIO DE TEORIA SOCIAL, CON REFERENCIA A UN GRUPO DE RECIENTES ESCRITORES EUROPEOS

I

EDICIONES GUADARRAMA

Lope de Rueda, 13

MADRID

Este libro fue publicado por
THE FREE PRESS OF GLENCOE
Nueva York, 2.ª ed., 1961

con el título
THE STRUCTURE OF SOCIAL ACTION
A Study in Social Theory
with Special Reference to a Group of
Recent European Writers

* * *

Lo tradujeron al castellano
JUAN JOSE CABALLERO
Profesor de Sociología de la Universidad de Madrid
y
JOSE CASTILLO CASTILLO
Profesor de Sociología Industrial de la Escuela de Organización Industrial
Profesor de Sociología de la Universidad de Madrid

© *Copyright para todos los países de lengua española en*
EDICIONES GUADARRAMA, S. A. - Madrid, 1968

Depósito legal, M. 18.337-1968

Impreso en España por
Talleres Gráficos de EDICIONES CASTILLA, S. A. Maestro Alonso, 23 - MADRID

CONTENIDO DE ESTE TOMO

Presentación del Traductor 17

Prefacio a la segunda edición 21

Prefacio 27

PRIMERA PARTE

LA TEORIA POSITIVISTA DE LA ACCION

Capítulo I. INTRODUCCION 35

El problema 35
Teoría y datos 38
Categorías residuales 50
Teoría, metodología y filosofía 55
Tipos de conceptos 63
Nota sobre el concepto de «hecho» 79

Capítulo II. LA TEORIA DE LA ACCION 81

La unidad de los sistemas de acción 81
El sistema utilitario 90
La teoría positivista de la acción 100
Empirismo 110
El individualismo en la teoría de la acción 114
Nota A: Sobre el concepto «normativo» 117
Nota B: Perfil esquemático de tipos de sistemas en la teoría de la acción 120
La teoría positivista de la acción 122
La teoría «voluntarista» de la acción 126
La teoría idealista de la acción 126

Nota C: Sobre el contenido de las categorías no subjetivas en relación con la teoría de la acción 127
Nota D: Sobre la relación de la psicología y la biología. 130

Capítulo III. ALGUNAS FASES DEL DESARROLLO HISTORICO DEL POSITIVISMO INDIVIDUALISTA EN LA TEORIA DE LA ACCION ... 133

Hobbes y el problema del orden 135
Locke y la economía clásica 142
Malthus y la inestabilidad del utilitarismo 150
Marx y el antagonismo de clases 156
El darwinismo 160
Otras vías hacia el positivismo radical 164
Utilidad 172
Evolución 174

SEGUNDA PARTE

LA EMERGENCIA DE UNA TEORIA VOLUNTARISTA DE LA ACCION DE LA TRADICION POSITIVISTA

Capítulo IV. ALFRED MARSHALL: NECESIDADES Y ACTIVIDADES Y EL PROBLEMA DEL AMBITO DE LA ECONOMIA 181

Actividades y teoría de la economía 183
Las ofertas de los factores de producción 196
Coste real 202
Libre empresa 206
Evolución social 212
El «orden natural» 216
Motivos económicos 220
El problema del ámbito de la teoría económica 224

Capítulo V. VILFREDO PARETO, I: METODOLOGIA Y PRINCIPAL ESQUEMA ANALITICO 239

Metodología 241
Acción lógica y acción no lógica 248
Residuos y derivaciones 261
Los dos aspectos estructurales de la acción no lógica ... 265

CONTENIDO

Capítulo VI. VILFREDO PARETO, II: EXTENSION Y VERIFICACION DEL ANALISIS ESTRUCTURAL 287

Pareto y el darwinismo social 287
El aspecto «lógico» de los sistemas de acción 297
La teoría de la utilidad social 312
El aspecto no lógico de los sistemas sociales 322
De nuevo el status de la teoría económica 339

Capítulo VII. VILFREDO PARETO, III: GENERALIZACIONES EMPIRICAS Y CONCLUSIONES 345

El problema de la ideología 345
Ciclos de cambio social 355
El papel de la fuerza 368
Conclusiones generales 373

Capítulo VIII. EMILE DURKHEIM, I: PRIMER TRABAJO EMPIRICO. 383

La división del trabajo 391
Suicidio 409
Grupos ocupacionales y socialismo 426

Capítulo IX. EMILE DURKHEIM, II: LA METODOLOGIA DEL POSITIVISMO SOCIOLOGISTA 431

El dilema utilitario 432
El factor «social» 439
Representaciones colectivas 450
La ética y el tipo social 460

Capítulo X. EMILE DURKHEIM, III: EL DESARROLLO DE LA TEORIA DEL CONTROL SOCIAL 469

El significado cambiante de la coerción 471
Dificultades éticas 485
El papel de las instituciones 496

CONTENIDO

Capítulo XI. EMILE DURKHEIM, IV: FASE FINAL, RELIGION Y EPISTEMOLOGIA ... 507

Ideas religiosas ... 510
Ritual ... 531
Epistemología ... 544

Capítulo XII. SUMARIO DE LA PARTE II: LA QUIEBRA DE LA TEORIA POSITIVISTA DE LA ACCION ... 557

Los puntos de partida positivistas ... 557
Marshall ... 558
Pareto ... 561
Durkheim ... 568

PRESENTACION

Hay algo que no se discute: que T. Parsons es el sociólogo contemporáneo más debatido. Esto es ya señal inequívoca de notoriedad profesional y de personalidad acusada. Parsons no es el sociólogo tibio al que de inmediato se le arroja de la boca. Puede que uno también lo expulse finalmente, pero no sin antes haberlo degustado (para algunos, esta expresión quizá resulte ostensiblemente inapropiada). La sociología actual, quiéralo o no, gira en torno de Parsons, ya sea ceremoniosamente, tributándole una incondicional devoción, ya sea con acritud, rebelándose contra su hegemonía. Seguro que el Parsons que voy a prologar, el de los años treinta, estaría totalmente ajeno a las controversias que iba a suscitar su figura. Quizá sea ésta la razón por la que La Estructura de la Acción Social *sea su obra más ecuánime y también la menos debatida. En este sentido, el prologuista, que no se encuentra entre los devotos de T. Parsons, ve facilitada su labor, pues no parece cosa correcta andar a la gresca con la persona a quien se presenta. Vaya así de entrada, para el autor del prólogo,* La Estructura de la Acción Social *es indiscutiblemente una obra importante en los dominios de la teoría sociológica.*

Se ha escrito mucho sobre Parsons. Ya lo he dicho: entre tirios y troyanos, han agotado los temas. Al prologuista, pues, le resulta muy difícil ser original, lo que le hubiera agradado. No pretenderé, por consiguiente, decir cosas nuevas. Quizá, en cambio, sea de mayor utilidad referir las consideraciones que suscita la lectura de La Estructura de la Acción Social *a la bisoña sociología española. En fin de cuentas, lo que se pretende con su traducción es ampliar el círculo de sus lectores y así fomentar el desarrollo de la teoría sociológica en España y en los países de habla española.*

Parsons se define a sí mismo como un teórico sin remedio ya desde el inicio de su peripecia intelectual. Actitud que sostiene sin desmayo, frente a un clima hostil, a lo largo de toda su obra posterior. Y su labor teórica la comienza precisamente en La Estructura de la Acción Social. *Lo que, desde nuestra perspectiva, ofrece un extremo digno de reflexión: que se trata de un estudio del pensamiento de sociólogos «clásicos». Cosa poco usual en la sociología norteamericana. No es extraño que por esta y otras razones se considere Parsons a sí mismo díscolo y heterodoxo: no sigue caminos trillados, lo que le permite, aún siendo fiel a una tradición, abrir nuevas perspectivas a la sociología. La moraleja es insistir en la perenne novedad de los clásicos. Asunto poco menos que olvidado por la incipiente sociología española. Esta no parece alerta más que al último hallazgo de cualquier rama especializada. Su desatención por los «fundadores» es notoria. Y si esto es siempre lamentable lo es más cuando se inicia —o se reinicia, tal da— una disciplina. En estos momentos el estudio profundo y crítico de los «clásicos» ayuda a poner orden en el propio pensamiento, mediante la reflexión de los grandes temas de la sociología.*

Pero Parsons hace algo más que llamarnos la atención sobre la imperiosa necesidad de estudiar a los «clásicos». Parsons nos muestra rotundamente cómo hacerlo. En busca de una teoría general de la acción social, descubre facetas nuevas en el pensamiento de Marshall, Pareto, Durkheim y Weber. Puede que, obsesionado por la formulación de la teoría de la acción social, exagere la nota y observe concordancias inexistentes o sólo apuntadas en los mencionados autores, pero, no obstante, con rigor y sagacidad sabe señalar los indudables hallazgos teóricos de todos ellos, al igual que denunciar implacablemente sus errores. Así, su estudio del trinomio utilitarismo-positivismo-idealismo se convierte en una labor apasionante y reveladora. Los principales interrogantes sobre la naturaleza de la sociedad y sobre el modo de analizarla se esclarecen mediante la confrontación sistemática de las tres corrientes de pensamiento. Si los utilitaristas sitúan a la acción humana en el centro de su sistema, si los positivistas pretenden otorgar a las ciencias sociales la firmeza de las ciencias de la Naturaleza, si los idealistas no olvidan la dimensión espiritual del hombre, los tres modelos de ciencia humana contienen ingredientes positivos para una teoría general de la acción social.

Mas, también, contienen errores, desviaciones peligrosas: los utilitaristas hacen excesivo hincapié en el carácter individual y racional del hombre; los positivistas acaban por reducir lo humano a lo biológico, a lo físico-químico; los idealistas, en fin, exageran la autonomía de la esfera espiritual del hombre.

No cabe duda, pues, que la confrontación parsoniana de utilitaristas-positivistas-idealistas es fecunda. A Parsons le sirve de estímulo y de fundamento para construir una nueva teoría que supere —más pretendida que realmente— a las tres anteriores. A mentes más modestas nos puede servir para cobrar conciencia de los problemas básicos ínsitos en la naturaleza de nuestra materia. A una sociología incipiente como la española, que, sin mayores pertrechos, da por sabidas y definitivas muchas cosas, le es saludable la terapéutica de la lectura de La Estructura de la Acción Social. *Cuando el sociólogo español, escaldado por tanto ensayismo huero al uso, descubre la elegante precisión y objetividad del empirismo, entra poco menos que en trance y olvida la inevitabilidad y fecundidad de la teoría. La magia del número y del dato le embriaga, la teoría le resulta estéril e inhóspita. Situación ésta peligrosa y no para ser despachada con desenfado. Los anatemas de ensayista y teorizante deben reconsiderarse, hay que fomentar la teoría y un modo de hacerlo —aunque no exclusivo— es retornando a los «clásicos». No vaya a sucedernos que justificadamente se nos tache de bárbaros especialistas, o incluso más concisamente de bárbaros a secas. Nueva moraleja, pues, a costa de la obra de Parsons que traemos entre manos.*

También Parsons, contemplado críticamente —aquí, a pesar suyo, le aflora al prologuista su escasa devoción al parsonismo— puede servir de paradigma —o mejor dicho, de antiparadigma— al sociológo español. Si nuestra defensa de la teoría es firme, no debe, sin embargo, llamar a engaño que nos sirva de pretexto para hacerla pública una obra de Parsons. Al sociólogo americano se le tacha —a nuestro juicio, con razón— de crear un sistema desmedidamente abstracto, alejado de la realidad social; pero no es el Parsons de La Estructura de la Acción Social *el inculpado, sino el posterior, fundamentalmente el de* El Sistema Social. *No debe, pues, el sociólogo español, convertido en teórico, pretender emular la trayectoria profesional —cosa difícil, por demás— de Parsons. A nuestro mo-*

desto entender, éste levantó el vuelo prematuramente. No está la sociología aún para grandes y ambiciosos esquemas teóricos. Por tanto, nueva recomendación al sociólogo hispano: que, si pone sus afanes en el empeño teórico, que no se aparte demasiado del modo de hacer teoría de La Estructura de la Acción Social. *El contacto con los clásicos, aun con sus claras limitaciones, es una manera de no alejarse demasiado de la concreta vida social; pretender precozmente teorías generales globales es penetrar en el reino de la utopía, reino inexistente.*

Una última moraleja. Si a Parsons su objetivo último de elaborar una teoría de la acción social le lleva a centrar su atención en Weber, Durkheim y Pareto, al sociólogo hispano, despreocupado de construir ambiciosos esquemas teóricos, se le debe ofrecer un panorama más amplio de sociólogos clásicos a considerar. Ante todo, que no olvide los «clásicos heterodoxos» empezando obviamente por C. Marx. La sociología actual, tan necesitada de teoría, no puede permitirse desaprovechar cualquier línea de pensamiento, en especial cuando se trata de aportaciones fundamentales y notoriamente fecundas, como las de C. Marx. De este modo, el sociólogo español, asentado firmemente en los fundamentos teóricos de la disciplina, sin adscribirse rígidamente a escuela alguna, puede imaginar y desarrollar nuevas ideas que sirvan para el avance de la sociología en general.

Y que nos perdone Parsons por haberle utilizado, un tanto maniqueamente, como pretexto para moralizar sobre la sociología española. Al prologuista, sociólogo español, le resulta difícil zafarse de la situación actual de la sociología de su país. En fin, cuando el prologuista dijo que creía en la eficacia terapéutica de la lectura de La Estructura de la Acción Social, *era sincero, aunque también solapadamente se le venía a las mientes la ascesis requerida en todo el que desee iniciarse en el pensamiento y lenguaje de Parsons. Pero, con esta acusación larvada al lenguaje parsoniano, el prologuista, también revisor de la traducción, ha de reconocer que no procede con entera honestidad, pues es un modo taimado de salvar su responsabilidad.*

JOSÉ CASTILLO CASTILLO

Madrid, septiembre 1968.

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICION

Han transcurrido casi doce años desde la primera edición de La Estructura de la Acción Social. *La ola de interés de la posguerra por el estudio teórico y por la enseñanza de los aspectos más destacados de la ciencia social desgraciadamente se encontró con que el libro estaba agotado. De ahí que la decisión de The Free Press de lanzar una nueva edición sea bien venida.*

Por diversas razones, se ha decidido reimprimir el libro original sin cambios. No supone esta decisión que el libro no hubiera podido ser sustancialmente mejorado mediante una revisión. Nada más lejos tanto del espíritu de la obra como de diversas afirmaciones explícitas en ella contenidas. La evolución del pensamiento teórico del autor no se ha detenido y, si tuviese que volver a escribir el libro ahora, resultaría un libro sustancialmente distinto y, esperemos, mejor.

Presentar una versión revisada que se pareciese mucho a lo que el libro sería de haber sido escrito por completo en 1949 sería, sin embargo, muy dura faena. No sólo exigiría volver a escribir materialmente muchas partes sino, lo que es más importante, un cuidadoso reestudio y reevaluación de las principales fuentes en las que se basó. Esto sería, sin duda, altamente provechoso. Pero el problema estriba en comparar la productividad estimada de tal trabajo con los empleos alternativos del tiempo y del esfuerzo por él absorbidos.

La consideración más importante a tener en cuenta en la comparación es la ventaja relativa derivada de un nuevo refinamiento del análisis crítico del trabajo teórico realizado hace una generación, o más, por contraposición al fruto probable de realizar un análisis directo de los problemas teóricos relativos a los intereses de la actual

investigación empírica, sin un nuevo refinamiento de la orientación crítica.

La decisión de no embarcarse en una revisión completa del libro significa que se estima que, en la situación presente de la ciencia social, dicha actitud constituye el canal más fructífero de una importante inversión de tiempo y esfuerzo.

La Estructura de la Acción Social *intentó ser en principio una contribución a la ciencia social sistemática y no a la historia (o sea, a la historia del pensamiento social). La justificación de su orientación crítica hacia la obra de otros escritores estriba, así, en que esto resultó un vehículo conveniente para la clarificación de problemas y conceptos, de implicaciones e interrelaciones. Era un medio de hacer inventario de las fuentes teóricas a nuestra disposición. En el proceso en marcha de desarrollo científico, constituyó una pausa para reconsiderar decisiones políticas básicas, sobre principios útiles en el trabajo científico como en muchos otros campos (especialmente, el de que «es buena cosa saber lo que se está haciendo», y el de que puede haber recursos y posibilidades en la situación que, dada nuestra absorción por el trabajo diario, tendemos a pasar por alto). La clarificación derivada de esta inventariación ha abierto la posibilidad de un ulterior desarrollo teórico de suficiente alcance, de modo que su impulso no se ha agotado en absoluto por el momento. Esto es, sin duda, cierto en un sentido personal, y es razonable pensar que continuará siendo cierto para otros.*

La Estructura de la Acción Social *analizó un proceso de desarrollo teórico convergente que constituyó una gran revolución en el análisis científico de los fenómenos sociales. Los tres principales autores tratados en ese estudio no están en modo alguno aislados; pero, en cuanto contribuyentes al aspecto «sociológico» del desarrollo, el aumento de perspectiva por el transcurso de otra década no disminuye su estatura relativa como puntos álgidos del movimiento. Hay una alta sierra, no sólo tres picos; pero estos tres picos aparecen como mucho más altos que los demás.*

Esto es cierto desde un punto de vista sociológico. Una gran limitación del libro es su relativo descuido de los aspectos psicológicos de todo el esquema conceptual, limitación que una revisión completa tendría, sin duda, que intentar salvar. Aquí, al menos, una figura de la misma generación que las demás, la de Freud, parece

haber jugado un papel cardinal en una evolución que, a pesar de las diferencias de sus puntos de partida y de sus intereses empíricos, debe ser considerada como una parte vital del mismo movimiento general de pensamiento. La psicología es, probablemente, más rica en figuras secundarias significativas que la sociología, pero ninguna parece aproximarse, ni de cerca, a la estatura de Freud. Tanto es así que un análisis complejo de la elaboración teórica de Freud, visto en el contexto de la «teoría de la acción social», y la adaptación del resto del libro a los resultados de tal análisis parecería indispensable para el tipo de revisión que debería ser emprendido. Esto, desde luego, tendría como inevitable consecuencia un sustancial alargamiento de un trabajo ya formidable.

Puede fácilmente haber diferencia de opiniones sobre si existe alguna figura de estatura teórica *comparable en el campo de la antropología social o cultural. La opinión del autor es que no la hay. Aunque Boas, por ejemplo, pueda tener una importancia* general *parecida en la ciencia social y ser un hombre igualmente grande, sus contribuciones al análisis teórico sistemático del mismo tipo no son de la misma categoría que las de un Durkheim o las de un Freud. En un sentido más difuso, sin embargo, las contribuciones del pensamiento antropológico son, no lo dudemos, de primera importancia y deberían, sin duda, recibir mayor consideración de la que se les ha dado en* La Estructura de la Acción Social. *Esto es especialmente cierto por lo que a las relaciones entre la estructura de la acción social y la «estructura de la cultura» se refiere. Una mayor clarificación de estos puntos es una de las más urgentes necesidades de la ciencia social básica en el momento presente.*

En lo fundamental, esta evolución teórica básica había tenido ya lugar hace unos veinticinco años. Pero los puntos de referencia, las orientaciones polémicas, los intereses empíricos y las tradiciones intelectuales de los autores eran tan variados que la verdadera unidad de su trabajo sólo era accesible mediante una gran cantidad de laboriosa interpretación crítica. En realidad, la cosa era peor, puesto que las diferenciaciones reales habían quedado ya cubiertas por una oleada de interpretaciones secundarias y de interpretaciones erróneas, que hacían la confusión aún mayor. Uno de los principales servicios de La Estructura de la Acción Social *ha sido, creo, despejar en*

gran medida esta maleza, permitiendo que destaque con cierta claridad el neto perfil de un esquema teórico.

Sería deseable una mejor comprensión de los aspectos psicológicos y culturales, a la que pudiera haber contribuido un análisis de la obra de Freud y del pensamiento antropológico. Hay también que reconocer el desgarbo en la exposición. Pero, incluso teniendo en cuenta estas cosas, el libro ha alcanzado un nivel sobre el que cabe realizar ulteriores aportaciones. Además, utilizando las claves interpretativas que suministra, cabe utilizar los trabajos originales con mucha mayor libertad y aprovechamiento. En una palabra, el bosquejo de un esquema teórico y las contribuciones de algunos de sus principales creadores, en lugar de seguir siendo posesión exclusiva de un pequeño círculo de estudiosos de Pareto, Durkheim o Weber, o, lo que sería más probable, de círculos rivales, se han convertido, más bien, en propiedad pública de un grupo profesional.

Suponiendo que, con los inevitables refinamientos subsiguientes, el esquema teórico básico desarrollado en La Estructura de la Acción Social *sea esencialmente válido, debe decirse algo acerca de la naturaleza y dirección de las aportaciones que sobre el mismo cabe hacer, para así situar su significado en una perspectiva más favorable.*

Ya se hizo hincapié en que el esquema se había desarrollado en conexión directa con los intereses empíricos de los autores. Esto es cierto, y de la máxima importancia. Pero sólo en unos cuantos casos pudo decirse de esta orientación empírica que se había aproximado, en esta etapa, al nivel de la «operatividad específica». Uno de los más notables de dichos casos fue, con toda su crudeza, el análisis de las tasas de suicidio de Durkheim. Otro, a un nivel totalmente distinto, fue el intento de Weber de comprobar la influencia de las ideas religiosas sobre la economía, mediante el análisis comparativo de las relaciones entre los factores relevantes en una serie de sociedades diferentes. Pero, en conjunto, la relación mayor con los problemas empíricos siguió consistiendo en una amplia «clarificación de los temas de discusión», en la eliminación de confusión y de interpretaciones insostenibles, y en la apertura de nuevas posibilidades.

Problema central, por consiguiente, ha sido y es el de hacer posible que una teoría de este tipo sea capaz de orientar, verificar y refinar (por medio de la investigación técnica, especialmente con el

uso de instrumentos de observación técnicamente refinados), y ordenar y analizar empíricamente datos de la observación.

En muchos puntos, al menos, el desplazamiento a nivel teórico desde el análisis de la estructura de la acción social como tal hasta el análisis estructural-funcional de sistemas sociales parece hacer posible una importante serie de intentos en esta dirección. Los sistemas sociales son, desde luego, «en último término» sistemas de acción social. Pero la estructura de tales sistemas es tratada en la nueva versión, no directamente en términos de acción, sino como «pautas institucionalizadas», próximas a un nivel de generalización empírica fácilmente descrita y verificada. Esto, a su vez, hace posible aislar, para un intenso estudio dinámico, procesos de acción específicos y manipulables. Tales procesos se consideran como una acción referente a papeles institucionalizados, en términos de un equilibrio de conformidad y desviación de las expectativas de papeles sancionadas socialmente, de expectativas de papeles en conflicto relativas al individuo y de las constelaciones de fuerzas y mecanismos motivacionales implicadas en tales balances y conflictos.

El aislamiento de tales problemas hasta el punto de ser manipulables empíricamente puede lograrse, sin embargo, dentro del marco de un sistema de teoría estructural-funcional, consiguiendo lucrarse, en bastante medida, con las ventajas del análisis dinámico generalizado. El tratamiento de los problemas dinámicos en el contexto de su relación tanto con la estructura de un sistema como con la relación entre los procesos y los prerrequisitos de su mantenimiento suministra un marco de referencia para juzgar el significado general de un hallazgo y para perseguir sistemáticamente sus interconexiones con otros problemas y hechos.

Las líneas de evolución más prometedoras de la teoría, en el campo sociológico y en los más directamente relacionados con él, especialmente el psicológico y el cultural, parecen tener, por consiguiente, una doble vertiente. Una de las grandes direcciones es la elaboración y el refinamiento teóricos del análisis estructural-funcional de los sistemas sociales, incluyendo los interesantes problemas de la motivación y de su relación con las pautas culturales. En este proceso, la estructura de la acción social suministra un marco de referencia básico, y algunos de sus aspectos resultan de importancia sustancial y directa en muchos puntos específicos. La principal tarea teórica,

sin embargo, es más que un refinamiento del esquema conceptual del libro ahora reimpreso: supone la transición y la trasposición a un diferente nivel y foco de sistematización teórica [1].

La segunda gran dirección es el desarrollo de formulaciones y adaptaciones técnicamente operativas de conceptos teóricamente significativos. El desarrollo de técnicas de investigación empírica ha sido muy rápido últimamente y promete mucho más aún para el futuro. Ahora, tales técnicas pueden conseguir impresionantes resultados, incluso si la teoría que las guía es poco más que sentido común. Pero ésta es una mínima parte de su posible aportación, si se compara con la que se conseguiría si llegan realmente a integrarse en un esquema teórico verdaderamente técnico y generalizado.

La promesa de los frutos que lógicamente se recogerán si se sigue este camino es lo que hace que el autor no emprenda, en la presente coyuntura, una revisión completa de La Estructura de la Acción Social. *En realidad, tal revisión no parece ser realmente necesaria. Cualquiera que haya sido el progreso teórico que el autor haya podido realizar desde su publicación original* [2], *dicho progreso se ha realizado sobre la firme base que el mismo proporciona, empezando, claro es, por las sugerencias que suministra el estudio de los grandes teóricos cuyas obras examina. Hay importantes razones para creer que esto no tiene una mera significación idiosincrásica. Una mayor difusión de estas contribuciones, incluso en su presente forma, ayudaría a elevar el nivel general de comprensión teórica y de competencia en nuestra profesión y a estimular a otros a desarrollar las líneas más fructíferas de progreso teórico de la ciencia social. Se llegaría, así, hasta un nivel tal que la promesa encerrada en la obra de sus grandes predecesores de fines del pasado siglo y de comienzos del presente se transformaría en realidad.*

TALCOTT PARSONS

Cambridge, Massachusetts
Marzo, 1949

[1] Para una exposición más completa de este foco y lo que supone, véase Talcott Parsons, *Essays in Sociological Theory* (The Free Press, 1949), capítulos I y II.

[2] Véase Talcott Parsons, *Essays in Sociological Theory* (The Free Press, 1949).

PREFACIO

En cierto sentido, el presente trabajo debe ser contemplado como un análisis secundario de la obra de un grupo de escritores pertenecientes al campo de la teoría social. Pero el género «estudio secundario» comprende varias especies. Un ejemplo de una de ellas, y quizá no el más conocido, se encuentra en estas páginas.

El objetivo primario del estudio no es el de determinar y exponer, de modo sumario, lo que estos escritores dijeron o creyeron acerca de los temas sobre los que escribieron. Ni tampoco el de preguntarse directamente acerca de cada proposición de sus «teorías», sobre si lo que han dicho resulta sostenible a la luz de los actuales conocimientos sociológicos y de las ciencias afines. Hay que hacerse insistentemente ambas preguntas; pero lo que importa no es tanto el hacérselas, o incluso el contestarlas, cuanto el contexto en que esto tiene lugar.

La nota clave a destacar viene, quizá, dada por el subtítulo del libro. Se trata de un estudio de *teoría* social, no de *teorías* sociales. Su interés no reside en las proposiciones aisladas que cabe encontrar en las obras de estos hombres, sino en un *único* cuerpo de razonamiento teórico sistemático, cuyo desarrollo puede ser rastreado mediante un análisis crítico de los escritos de este grupo y de algunos de sus predecesores. La unidad que justifica el que se les trate juntos, en una misma obra, no es la de que constituyan una «escuela» en el sentido usual, o la de que ejemplifiquen una época o un período de la historia de la teoría social, sino la de que todos, en distintos aspectos, han hecho importantes contribuciones a este único y coherente cuerpo doctrinal, en el que el análisis de sus obras es un modo conveniente de aclarar la estructura y la utilidad empírica del sistema teórico en sí.

Este cuerpo de teoría, la «teoría de la acción social», no es un mero grupo de conceptos con sus interconexiones lógicas. Es una teoría de ciencia empírica cuyos conceptos hacen referencia a algo que los transciende. Tratar el desarrollo de un sistema de teoría sin hacer referencia a los problemas empíricos en relación con los cuales ha sido elaborado y utilizado llevaría al peor tipo de esterilidad dialéctica. La verdadera teoría científica no es producto de la especulación gratuita, de ir derivando las implicaciones lógicas de unas presunciones, sino de la observación, razonamiento y verificación, partiendo de los hechos y volviendo constantemente a los mismos.

De ahí que se incluya, en todos los puntos cruciales, una consideración explícita de los problemas empíricos que ocuparon a los escritores en cuestión.

Sólo tratando la teoría en esta estrecha interconexión con los problemas empíricos y con los hechos es como podemos comprender adecuadamente el desarrollo de la teoría o cuál es su significado para la ciencia.

Realmente, aunque este volumen se publica como un estudio de teoría, en el sentido que acabamos de ver, el rastreo del desarrollo de un sistema teórico a través de las obras de estos cuatro hombres no fue el propósito original del autor al embarcarse en un estudio intensivo de dichas obras. Y es que tampoco podía serlo, ya que ni él ni ningún otro escritor que emprendiera un análisis secundario sobre ellos sabía que cabía allí encontrar un único y coherente sistema teórico. El criterio de agrupación de los cuatro escritores, a fines de estudio, fue bastante empírico. Fue el de que todos ellos, de distintos modos, se habían interesado por la gama de problemas empíricos implicados en la interpretación de algunas de las características principales del moderno orden económico denominado «capitalismo», régimen de «empresa libre», «individualismo económico». Sólo muy gradualmente fue resultando evidente que, en el estudio de estos problemas, incluso desde puntos de vista tan distintos, estaba implicado un esquema conceptual común. De ahí que el foco de interés se fuese gradualmente desplazando hacia la elaboración del esquema por sí mismo.

Resulta imposible reconocer muchas de las deudas del autor en la larga historia del estudio, que en continuidad de problemas

remonta hasta los días de Universidad, dado su gran número y su difuso carácter. Se intentará reconocer sólo las de mayor y más directa importancia para el estudio en su configuración actual.

De estas deudas de patente importancia hay cuatro de especial significación. La menos precisa, pero quizá la más importante, es la que el autor tiene con el profesor Edwin F. Gay, quien, durante varios años, se ha interesado activamente por el estudio, ha sido fuente de aliento en muchos puntos de su largo, y a veces descorazonador, proceso de gestación, y ha estimulado firmemente al autor a realizar el trabajo de más calidad de que era capaz. En segundo lugar, el profesor Overton H. Taylor, colega del autor, ha colaborado, en tal medida que no cabe precisarla, en innumerables puntos, especialmente en una larga serie de discusiones personales de los problemas, sobre todo de los más directamente asociados al status de la teoría económica. Ambos también han leído algunas partes del manuscrito y hecho valiosas sugerencias. En tercer lugar, el profesor Lawrence J. Henderson ha sometido el manuscrito a un examen crítico de la más insólita intensidad, que llevó a una importante revisión de muchos puntos, especialmente relativos a la metodología científica general y a la interpretación de la obra de Pareto. Finalmente, tengo una deuda para con los diversos grupos de estudiantes, especialmente graduados, con los que he tenido discusiones sobre problemas de teoría social durante gran parte del período de incubación del estudio. En el animado toma y daca de estas discusiones han surgido muchas ideas provechosas y se han aclarado muchos puntos oscuros.

Otros dos críticos me han prestado especial ayuda, mediante las sugerencias y críticas que han formulado después de haber leído el manuscrito: el profesor A. D. Nock, especialmente en las partes relativas a la religión, y el doctor Robert K. Merton. Muchos otros han leído, total o parcialmente, el manuscrito o las pruebas, y han formulado valiosas sugerencias y críticas. Forman parte de este grupo el profesor P. A. Sorokin, el profesor Josef Schumpeter, el profesor Frank H. Knight, el doctor Alexander von Schelting, el profesor C. K. M. Kluckhohn, el profesor N. B. De Nood, miss Elizabeth Nottingham, Mr. Emile B. Smullyan y Mr. Edward Shils. Con Mr. Smullyan y con el doctor Benjamin Halpern estoy también en deuda por su ayuda en la investigación.

Los citados han contribuido a este estudio en relación con el tema en sí. Pero esto no es, en modo alguno, todo lo que hay sobre la realización de tal trabajo. En otros aspectos, otras dos deudas tienen especial importancia. Una es para con el Comité de la Universidad de Harvard para la Investigación en las Ciencias Sociales, cuyas subvenciones significaron una valiosa ayuda a la investigación, en bibliografía y en literatura secundaria, y permitieron asistencia taquigráfica en la preparación del manuscrito. La otra es para con mi padre, Edward S. Parsons, presidente jubilado del Marietta College, que echó sobre sus espaldas la pesada carga de repasar la totalidad del manuscrito, intentando mejorar su estilo literario. A él se debe, en buena parte, lo que de legibilidad pueda tener un trabajo como éste, inevitablemente difícil.

TALCOTT PARSONS

Cambridge, Mass.
Octubre, 1937

Todo conocimiento imaginable de los últimos elementos del quehacer humano está ligado, ante todo, a las categorías de «meta» y «medio».

Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, pág. 149

PRIMERA PARTE

LA TEORIA POSITIVISTA DE LA ACCION

CAPITULO I

INTRODUCCION

EL PROBLEMA

«¿Quién lee hoy a Spencer? Es difícil para nosotros darnos cuenta de la magnitud del revuelo que armó en el mundo... Fue el confidente íntimo de un Dios extraño y un tanto insatisfactorio, al que llamó principio de Evolución. Su Dios le ha traicionado. Hemos superado, en nuestra evolución, a Spencer»[1].

El veredicto del profesor Brinton puede ser parafraseado como el del médico forense: «Muerto por suicidio o a manos de persona o personas desconocidas.» Estamos de acuerdo con el veredicto. Spencer ha muerto[2]. Pero, ¿quién le mató y cómo? He aquí el problema.

Desde luego, es fácil que haya particulares razones de que sea Spencer el que haya muerto y no otros, como las hubo para que él, y no otros, armase el mencionado revuelo. Este estudio no se refiere a estos últimos. Pero en el «crimen», cuya solución se busca aquí, se ha matado mucho más que la reputación de, o el interés por, un escritor aislado. Spencer fue, en cuanto a su postura considerada *grosso modo*, un representante típico de las últimas etapas de desarrollo de un sistema de pensamiento acerca del hombre y la sociedad que ha jugado un importantísimo papel en

[1] Crane Brinton, *English Political Thought in the Nineteenth Century*, págs. 226-227.

[2] No quiere esto, desde luego, decir que no perdurará nada de su pensamiento. Es su teoría social como estructura total lo que ha muerto.

la historia intelectual de los pueblos de habla inglesa: la tradición positivista-utilitaria [3]. ¿Qué le ha sucedido? ¿Por qué ha muerto?

La tesis de este estudio será la de que ha sido víctima de la venganza del Dios celoso: la Evolución (en este caso, la evolución de la teoría científica). No es nuestro propósito en este capítulo ofrecer un relato ni de lo que ha evolucionado ni de hacia dónde ha evolucionado. Todo esto vendrá después. Es necesario, como prefacio, realizar un ensayo de presentación del problema y esbozar algunas consideraciones generales relativas al modo cómo debe ser acometida la presente empresa y juzgado el presente estudio.

El Dios de Spencer era la Evolución, también llamada a veces Progreso. Spencer era uno de los más vocingleros en su devoción a este Dios, pero en modo alguno el único de los fieles. Como muchos otros pensadores sociales, creía que el hombre estaba situado cerca del punto culminante de un largo proceso lineal, que se extendía ininterrumpidamente, sin cambios esenciales de dirección, hasta el amanecer del hombre primitivo. Spencer, además, creía que este punto culminante estaba siendo alcanzado en la sociedad industrial de la moderna Europa Occidental. Tanto él como los que pensaban como él confiaban en que la evolución llevaría este proceso adelante, casi indefinidamente, en la misma dirección.

Muchos estudiosos han dudado recientemente de estas proposiciones. ¿No es posible que el futuro reserve algo distinto de un industrialismo «mayor y mejor»? La concepción según la cual, por el contrario, la sociedad contemporánea está en, o cerca de, un punto crítico destaca notablemente en la postura de una escuela de científicos sociales que, aunque todavía son comparativamente pocos, están recibiendo cada vez más atención.

Spencer era un individualista extremo. Pero su extremismo sólo era la exageración de una profunda creencia en el hecho de que, para decirlo *grosso modo*, al menos en la fase económica de la vida social hemos sido obsequiados con un mecanismo automático y autorregulado que opera de modo que la persecución por cada individuo de su propio interés y de sus fines privados tiene como consecuencia

[3] Para un examen analítico e histórico, véanse los dos próximos capítulos.

la mayor satisfacción posible de las necesidades de todos. Todo lo que hacía falta era apartar los obstáculos para el funcionamiento de este mecanismo, cuyo éxito no dependía de otras condiciones que las implicadas en la concepción de la persecución racional del propio interés. También esta doctrina ha sido sometida a una crítica cada vez más severa por parte de muchos sectores, de los cuales no todos tienen interés para los fines de este estudio. Pero se ha ido hundiendo otro artículo de fe acerca del funcionamiento del mundo social.

Finalmente, Spencer creía que la religión surgía de las concepciones precientíficas de los hombres acerca de los hechos empíricos de su propia naturaleza y de su medio, que era, de hecho, producto de la ignorancia y del error. Las ideas religiosas se verían, con el progreso de la ciencia, reemplazadas por el conocimiento. Esta era sólo una fase de una deificación mucho más amplia de la ciencia. En efecto, el interés por la religión mostrado por el tipo spenceriano de científico social se ha limitado, pues, virtualmente al hombre primitivo. La cuestión era: ¿cómo ha surgido la ciencia de la religión primitiva? También en este campo hay un creciente escepticismo acerca del punto de vista spenceriano.

Hasta aquí sólo hemos podido citar puntos de vista acerca de unas pocas cuestiones. Basta, sin embargo, con indicar que ha venido teniendo lugar una revolución básica en las interpretaciones empíricas de algunos de los más importantes problemas sociales. Se ha ido escabullendo el evolucionismo lineal y han venido apareciendo en el horizonte las teorías cíclicas. Se han visto cada vez más censurados varios tipos de individualismo. En su lugar, han ido apareciendo teorías socialistas, colectivistas, orgánicas de todo tipo. El papel de la razón y el status del saber científico como elemento de la acción se han visto atacados una y otra vez. Nos hemos visto arrollados por una inundación de teorías anti-intelectualistas acerca de la naturaleza y la conducta humanas, también ahora de muchas variedades distintas. Es difícil encontrar una revolución de tal magnitud en las interpretaciones empíricas vigentes de la sociedad humana dentro del corto espacio de una generación, a no ser que nos remontemos hasta alrededor del siglo XVI. ¿A qué se debe ello?

Es, desde luego, muy probable que este cambio sea, en gran

parte, simplemente un reflejo ideológico de ciertos cambios sociales básicos. Esta tesis suscitaría un problema de difícil respuesta en términos del pensamiento spenceriano. Pero el tratamiento adecuado de este problema superaría, con mucho, los límites de este estudio.

No es menos probable que una parte considerable haya sido jugada por un desarrollo «inmanente» [4] dentro del mismo cuerpo de teoría social y de conocimiento de los datos mismos. Esta es la hipótesis de trabajo sobre la que se ha hecho el presente estudio. Se intentará investigar y evaluar el significado de una fase particular de este proceso de desarrollo, fase que puede ser discernida y analizada con detalle en la obra de un limitado grupo de escritores del campo social, principalmente conocidos como sociólogos. Pero, antes de acometer esta empresa, es preciso hacer unas cuantas observaciones metodológicas preliminares acerca de la naturaleza de un «cuerpo de teoría social y de conocimiento de datos». ¿Cuáles son las principales relaciones de cada uno de sus más importantes elementos con los demás, y en qué sentido y mediante qué tipo de proceso cabe pensar que tal «cuerpo» esté experimentando un proceso de desarrollo? Sólo sabiendo esto cabrá enunciar explícitamente qué tipo de estudio nos proponemos aquí y qué orden de resultados podrá, razonablemente, esperarse de él.

TEORIA Y DATOS

A continuación se sentarán algunas proposiciones metodológicas fundamentales, sin intento alguno de darles una fundamentación crítica. Resulta, sin embargo, que la cuestión del status de estos puntos de vista constituye un elemento principal del tema de todo el estudio. No debe juzgarse su validez en términos de los razonamientos aportados en su defensa, en la presente exposición introductoria, sino en términos del modo como encajan en la estructura y en los resultados del estudio en su totalidad.

[4] Término utilizado a menudo por el profesor P. A. Sorokin, de la Universidad de Harvard, en un sentido que me parece esencialmente igual al mío de ahora.

Existe, más implícita que explícitamente, una concepción, profundamente arraigada, según la cual el progreso del conocimiento científico consiste esencialmente en acumular «descubrimientos» de «hechos». Se considera el conocimiento algo puramente cuantitativo. Lo verdaderamente importante es haber observado lo que no había sido observado previamente. La teoría, según este punto de vista, sólo consiste en generalizar a partir de hechos conocidos, en el sentido de los enunciados generales justificados por el cuerpo conocido de hechos. El desarrollo de la teoría sólo consistiría en el proceso de modificación de estos enunciados generales para tomar en cuenta nuevos descubrimientos de hechos. Sobre todo, se considera al proceso de descubrimiento de los hechos como esencialmente independiente del cuerpo de «teoría» existente, siendo el resultado de algún impulso, como puede ser el de la «curiosidad ociosa» [5].

Es evidente que es preciso definir términos tales como el de «hechos», etc. Esto lo haremos después. En la presente coyuntura, frente a la postura que acabamos de esbozar brevemente cabe presentar otra; a saber, que la «teoría» científica —generalmente definida como un cuerpo de «conceptos generales» de referencia empírica lógicamente interconexionados— es no sólo una variable dependiente sino también una variable independiente en el desarrollo de la ciencia. Huelga decir que una teoría, para que sea válida, debe ajustarse a los hechos. Pero no se desprende de ello que los hechos por sí solos, descubiertos independientemente de la teoría, determinen lo que la teoría haya de ser, ni que la teoría no influya en la determinación de los hechos a descubrir, en la dirección que será objeto de interés por parte de la investigación científica.

No es sólo que la teoría sea una variable independiente en el desarrollo de la ciencia, sino que el cuerpo de la teoría, en un campo y tiempo dados, constituye, en mayor o menor medida, un «sistema» integrado. O sea, que las proposiciones generales (que pueden ser, como se verá más adelante, de diferentes clases) que constituyen un cuerpo de teoría tienen relaciones lógicas mutuas. No quiere esto decir, desde luego, que todas las demás sean deducibles de cualquiera de ellas —lo que limitaría la teoría a dicha

[5] Término utilizado por Veblen.

proposición—, sino que cualquier cambio sustancial en el enunciado de una proposición importante del sistema tiene consecuencias lógicas sobre el enunciado de las demás. Otra manera de expresar esto consiste en decir que cualquier sistema teórico tiene una determinada estructura lógica.

Ahora bien, las proposiciones del sistema se refieren, obviamente, a cuestiones de hechos empíricos; si no fuese así, no podrían pretender considerarse científicas. En efecto, si se interpreta correctamente el término «hecho», cabe afirmar que una proposición teórica, para que tenga algún puesto en la ciencia, tiene que ser: o el enunciado de un hecho o el enunciado de un modo de relaciones entre hechos. De aquí que cualquier cambio *importante* en nuestro conocimiento de los hechos del campo en cuestión tenga, por sí mismo, que cambiar el enunciado de, al menos, una de las proposiciones del sistema teórico y, debido a las consecuencias lógicas de este cambio, el de otras proposiciones en mayor o menor medida. O sea, que la estructura del sistema teórico ha cambiado. Todo esto parece estar de acuerdo con la metodología empírica esbozada anteriormente.

Pero se observará, en primer lugar, que la palabra «importante», que acabamos de utilizar, iba en letra bastardilla. ¿Qué significa, en este [6] contexto, un cambio importante en nuestro conocimiento de los hechos? No que los nuevos hechos sean vagamente «interesantes», que satisfagan la «curiosidad ociosa», o que demuestren la bondad de Dios. La importancia *científica* de un cambio en el conocimiento de los hechos consiste precisamente en tener consecuencias para un sistema de teoría. Un descubrimiento científicamente irrelevante es el que, por verdadero e interesante que sea por otras razones, no tiene consecuencias para un sistema de teoría que afecte a los científicos de dicho campo. Recíprocamente, incluso la observación más trivial desde cualquier otro punto de vista —una desviación muy pequeña de la observada a partir de la posición calculada de una estrella, por ejemplo— puede no sólo ser importante sino tener revolucionaria importancia, si sus consecuencias lógicas para la estructura de la teoría son de gran alcance.

[6] Desde luego, puede haber muchas razones, aparte de las científicas, para que los hombres se interesen por los hechos.

Puede probablemente afirmarse que todos los cambios del conocimiento empírico que han llevado a la teoría de la relatividad, dando lugar a un gran desarrollo teórico, son completamente triviales desde cualquier punto de vista, a excepción de su relevancia para la estructura de un sistema teórico. No han afectado, por ejemplo, en modo alguno, a la práctica de la ingeniería o de la navegación [7].

La importancia de los hechos es, sin embargo, sólo una parte de la cuestión. Un sistema teórico no se limita a presentar hechos observados y las relaciones lógicamente deducibles de estos hechos con otros también observados. En la medida en que esa teoría sea empíricamente correcta, nos dirá también qué hechos empíricos es posible observar en determinadas circunstancias. La regla más elemental de integridad científica es la de que el formulador de una proposición teórica debe tener en cuenta todos los *hechos conocidos* relevantes que le sean accesibles. El proceso de verificación, fundamental para la ciencia, no consiste simplemente en que personas distintas de la que originalmente formuló la teoría reconsideren su aplicabilidad a los hechos conocidos y, después, se limiten a esperar que aparezcan nuevos hechos. Consiste en investigar deliberadamente fenómenos, teniendo presentes las expectativas derivadas de la teoría, y ver si los hechos encontrados están o no de acuerdo con dichas expectativas.

Esta investigación se refiere a situaciones que, o bien no han sido estudiadas previamente, o no lo han sido teniendo presentes estos problemas teóricos concretos. Cuando es posible, las situaciones a investigar se producen y controlan experimentalmente. Pero ésta es una cuestión de técnica práctica, no de lógica.

En la medida en que las expectativas de la teoría están de acuerdo con los hechos hallados, dejando un margen para los «errores de observación», etc., la teoría queda «verificada». Pero el significado del proceso de verificación no se limita, en modo alguno, a esto. Si esto no sucede, cosa que es frecuente, puede

[7] Recíprocamente, muchos descubrimientos de vital importancia práctica no han tenido importancia científica alguna. En la información popular sobre los resultados de la investigación científica suele ser la importancia no científica la que se subraya.

ocurrir: o que los hechos no concuerden con las expectativas teóricas, o que aparezcan otros hechos que no encajen en el sistema teórico. Cualquiera de estos dos posibles resultados exige una reconsideración crítica del propio sistema. Hay, pues, un proceso recíproco: orientación por las expectativas derivadas de un sistema de teoría hacia campos de investigación empírica; subsiguiente reacción de los resultados de esta investigación sobre la teoría.

Finalmente, la verificación, en este sentido, no es la única relación importante de un sistema teórico con la orientación de la investigación empírica. Tampoco están sólo sujetas a verificación proposiciones teóricas específicas, directamente formuladas a la vista de determinadas cuestiones de hechos. Y lo que es más, se encontrará, a medida que se van progresivamente obteniendo sus implicaciones, que un sistema teórico edificado sobre observaciones de hechos tiene consecuencias lógicas para campos de hechos con los que los formuladores originales del sistema no tuvieron directa relación. Si ciertas cosas son verdaderas en un campo, otras cosas, en otro campo conexo, deben ser también verdaderas. También estas implicaciones están sujetas a verificación, que, en este caso, consiste en averiguar cuáles son los hechos de este campo. Puede que los resultados de esta investigación tengan el mismo tipo de reacción sobre el propio sistema teórico.

Así, en general, en primer lugar la dirección del interés por los hechos empíricos estará canalizada por la estructura lógica del sistema teórico. La importancia de ciertos problemas relativos a los hechos será inherente a la estructura del sistema. El interés empírico residirá en los hechos en la medida en que sean relevantes para la solución de estos problemas. La teoría no sólo formula lo que conocemos [8] sino que también nos dice lo que necesitamos conocer, o sea, las preguntas necesitadas de respuesta. Además, la estructura de un sistema teórico nos dice cuáles son las alternativas de las posibles respuestas a una pregunta dada. Si los hechos observados que merezcan plena confianza no se ajustan a ninguna de las alternativas posibles, el sistema mismo necesita ser reconstruido.

[8] En un aspecto concreto.

Hay otro punto que resulta importante en el presente contexto. No es sólo que las proposiciones teóricas estén en mutua interrelación lógica, de modo que pueda decirse que constituyen «sistemas», sino que se debería intentar que los sistemas teóricos fueran «lógicamente cerrados». O sea, que un sistema *empieza por ser* un grupo de proposiciones interrelacionadas, que implican referencias a observaciones empíricas dentro del marco lógico de las proposiciones en cuestión. Cada una de estas proposiciones tiene implicaciones lógicas. El sistema resulta lógicamente cerrado cuando cada una de las implicaciones lógicas que cabe derivar de cualquier proposición del sistema encuentra su enunciado en otra proposición del mismo sistema. Cabe repetir que esto no significa que todas las demás proposiciones deban ser lógicamente derivables de cualquier otra. Por el contrario, si esto fuese cierto la teoría científica sería pura tautología.

El modo más sencillo de ver el significado del concepto de sistema cerrado en este sentido es considerar el ejemplo de un sistema de ecuaciones simultáneas. Dicho sistema será determinado, *es decir:* cerrado, cuando hay tantas ecuaciones independientes como variables del mismo tipo. Si hay cuatro ecuaciones y sólo tres variables, y ninguna de las ecuaciones es derivable de las otras mediante manipulaciones algebraicas, es que falta otra variable. O, poniéndolo en términos lógicos generales: las proposiciones enunciadas en las cuatro ecuaciones implican lógicamente una suposición que no está enunciada en las definiciones de las tres variables.

La importancia de esto es clara: si las proposiciones explícitas de un sistema no constituyen un sistema lógicamente cerrado en este sentido, cabe deducir que los argumentos invocados descansan, en cuanto a su fuerza lógica, sobre una o más suposiciones no enunciadas. Una de las primeras funciones de la crítica lógica de sistemas teóricos es aplicar este criterio y, si aparecen lagunas, descubrir los supuestos implícitos. Pero, aunque toda teoría tienda a desarrollar sistemas lógicamente cerrados en este sentido, es peligroso confundir esto con la clausura empírica de un sistema. Sobre este punto, el del «empirismo», habrá que volver a menudo.

Las implicaciones de estas consideraciones justifican la afirmación de que todo conocimiento empíricamente verificable —incluso

el conocimiento resultante de ejercitar el sentido común en la vida cotidiana— supone implícitamente, si no explícitamente, una teoría sistemática en este sentido. La importancia de esta afirmación reside en que algunas personas que escriben sobre temas sociales lo niegan vehementemente. Dicen que se limitan a presentar los hechos y a dejarlos «hablar por sí mismos». Pero el que una persona niegue que está teorizando no es razón para tomarla al pie de la letra, y dejar de investigar la teoría implícita en sus afirmaciones. Esto es importante, puesto que el empirismo, en este sentido, ha sido una postura metodológica muy corriente en las ciencias sociales [9].

De todo esto se desprende cuál es el carácter general del problema del desarrollo de un cuerpo científico de conocimientos, en la medida en que depende de elementos internos de la propia ciencia. Es el de un progresivo conocimiento de hechos empíricos, íntimamente combinado con interpretaciones cambiantes de este cuerpo de hechos —y, consiguientemente, con enunciados generales cambiantes acerca del mismo— y, en no menor medida, con una estructura cambiante del sistema teórico. Debiera hacerse especial hincapié en esta íntima interconexión entre los enunciados generales sobre datos y los elementos y la estructura lógicos de los sistemas teóricos.

El presente estudio puede considerarse, en uno de sus principales aspectos, como un intento de verificar empíricamente esta visión de la naturaleza de la ciencia y de su desarrollo en el campo social. Adopta la forma de una tesis según la cual, en íntima conexión con la revolución arriba esbozada en las interpretaciones empíricas de la sociedad, ha tenido lugar de hecho un cambio no menos radical en la estructura de los sistemas teóricos. Cabe adelantar la hipótesis, que deberá ser comprobada por la investigación subsiguiente, de que este suceso se ha debido, en gran parte, a la interacción entre nuevos análisis y conocimientos de hechos, por una parte, y cambios del sistema teórico, por otra. Ninguno es

[9] Marshall hizo una afirmación muy interesante a este respecto: «El más peligroso y traicionero de todos los teorizantes es el que proclama que deja a los hechos y a las cifras que hablen por sí mismos.» *Memorials of Alfred Marshall*, ed. por A. C. Pigou, pág. 108.

la «causa» del otro. Ambos están en una situación de íntima interdependencia.

Se intenta aquí esta verificación de modo monográfico. Nuestra atención se centra fundamentalmente en el proceso de desarrollo de un sistema teórico coherente, el denominado *teoría voluntarista de la acción*, y en la definición de los conceptos generales de los que se compone esta teoría. En el aspecto histórico, el principal interés estriba en el proceso de transición de una fase de su desarrollo a otra netamente distinta. Spencer puede ser considerado como un tardío, y en algunos puntos extremo, pero sin embargo típico representante de la primera fase. Por conveniencia de designación, y no por otra razón, esta fase ha sido designada sistema «positivista» de la teoría de la acción, y su variante, que tiene gran importancia para el presente estudio, sistema «utilitario». Estos dos términos se emplean en esta obra en sentido técnico, y se definirán en el próximo capítulo, en el que se describe la principal estructura lógica del sistema positivista.

Es, sin embargo, curioso que lo que en todos sus aspectos esenciales es el mismo sistema surja, por un proceso de transición similar, del subsuelo de una tradición teórica completamente distinta, que cabe llamar «idealista». Se tratará ampliamente un caso destacado de esta última transición: la obra de Max Weber. Huelga decir que esta convergencia es, si puede demostrarse, un argumento muy fuerte en favor de la opinión de que *la correcta observación e interpretación de los hechos* constituye, al menos, un elemento principal de la explicación de por qué este concreto sistema teórico ha llegado a desarrollarse.

Como se ha dicho, se centrará el interés en el proceso de aparición de un sistema teórico concreto: el de la «teoría voluntarista de la acción». Pero las consideraciones anteriores indican la gran importancia de tratar esto en su más íntima conexión con los aspecto empíricos de la obra de los hombres cuyas teorías van a tratarse. Consiguientemente, se ofrecerá para cada pensador de primera línea al menos una cumplida muestra de sus principales puntos de vista empíricos, y se intentará mostrar con detalle las relaciones de éstos con el sistema teórico en cuestión. En cada caso se mantendrá la tesis de que es imposible una adecuada comprensión de cómo se llegó a estos puntos de vista empíricos sin

referirse a la estructura y a las relaciones lógicas de los conceptos teóricos utilizados por el escritor en cuestión. Y en cada caso, excepto en el de Marshall [10], se intentará demostrar que no puede entenderse el neto *cambio de sus puntos de vista empíricos*, respecto de los vigentes en la tradición a la que el escritor en cuestión estaba más íntimamente asociado, sin referirse al correspondiente *cambio de la estructura de su sistema teórico*, respecto del dominante en la tradición en cuestión. Si esto se puede demostrar, tendrá importantes implicaciones generales. Resultará plenamente evidente que el que llegue a importantes conclusiones empíricas que transciendan el sentido común no puede permitirse el lujo de despreciar consideraciones de teoría sistemática.

La elección de los escritores de los que se tratará en la presente obra ha sido dictada por distintas consideraciones. El interés central del estudio es el desarrollo de un sistema teórico coherente concreto, como ejemplo del proceso general de desarrollo «inmanente» de la ciencia misma. Este proceso ha sido considerado como algo relativo a las exigencias lógicas de los sistemas teóricos, en íntima interconexión con observaciones de hechos empíricos y con los enunciados generales que engloban a estos hechos. De aquí que se indique una selección de autores que sirve para aislar estos elementos, en la medida posible, de otros tales como la influencia del «clima de opinión» general, irrelevantes para los propósitos de este estudio.

El primer criterio es el de la efectiva relación con la teoría de la acción. Entre los que resultan satisfactorios a este respecto, es deseable que esté representada la mayor diversidad posible de tradiciones intelectuales, medios sociales y caracteres personales. La inclusión de Marshall se justifica porque la teoría económica y la cuestión de su status implican un conjunto decisivo de problemas en relación con la teoría de la acción en general y con el sistema positivista, especialmente con su variante utilitaria.

Esta cuestión es, como se verá, el vínculo aislado más impor-

[10] Esto se debe a que Marshall no consiguió pensar a través de las implicaciones de sus propias desviaciones empíricas y teóricas del sistema vigente respecto de la estructura lógica del sistema en su conjunto y, consiguientemente, de sus implicaciones empíricas.

tante entre el positivismo utilitario y la fase tardía de la teoría de la acción. Pareto estaba también muy interesado en el mismo haz de problemas, pero en relación con aspectos claramente distintos de la tradición positivista, y en medio de un clima de opinión muy distinto. La comparación entre ambos es muy instructiva.

El punto de partida de Durkheim era también positivista; en realidad, el más explícitamente positivista, con mucho, de los tres. Pero era la variante del sistema positivista más radicalmente distinta del individualismo [11] utilitario en el que Marshall estuvo fundamentalmente inmerso; y también, aunque en menor medida, Pareto. En cuanto a carácter personal y medio ambiente, apenas si cabe imaginar contrastes más violentos que entre Marshall, gran moralista inglés de la clase media; Durkheim, judío alsaciano radical, anticlerical y profesor de francés; Pareto, retraído y sofisticado noble italiano; y, finalmente, Weber, miembro de la más cultivada alta clase media alemana, que creció en el ambiente del idealismo alemán y se educó en las escuelas históricas del derecho y de la economía. Estas influencias intelectuales no tuvieron verdadera importancia en la formación del pensamiento de cualquiera de los otros tres. Por otra parte, el carácter personal de Weber era completamente distinto del de los otros autores.

Otro elemento que favorece fuertemente esta elección es el de que, aunque estos cuatro hombres eran aproximadamente contemporáneos, no hay, con una sola excepción, rastro alguno de influencia directa de uno sobre otro. Pareto fue, sin duda, influido por Marshall en la formulación de su teoría económica técnica; pero, con igual certeza, no lo fue en ningún aspecto relevante para esta exposición. Y ésta es la única posibilidad de cualquier influencia directa mutua. De hecho, dentro de la amplia unidad cultural de la Europa occidental y central de fines del siglo XIX y comienzos del XX, apenas resultaría posible elegir cuatro hombres con importantes ideas en común con menos probabilidades de haber sido influidos, *en el desarrollo de este cuerpo común de ideas*, por factores distintos del desarrollo inmanente de la lógica de sistemas teóricos en relación con hechos empíricos [12].

[11] Lo que he llamado positivismo «sociologístico», véase cap. IX.

[12] En la medida en que haya una influencia tal que pueda ser enten-

Algunas otras consideraciones son importantes. El interés principal del estudio es el diseño de un sistema teórico. Sus pequeñas variaciones de un escritor a otro no tienen importancia para este análisis. Es, sin embargo, necesario desentrañar su estructura lógica y sus ramificaciones del modo más claro posible. De aquí que haya optado por el análisis intensivo desde el relevante punto de vista de la obra de un pequeño número de hombres eminentes. Marshall fue considerado, por muchos de su mismo campo, como el economista más destacado de su generación. Pero el interés del presente estudio por él es más limitado que el interés por los otros. Los otros tres son, los tres, generalmente conocidos como sociólogos. Apenas si cabe dudar de su condición de eminencias en su generación y en su campo. Una lista de los seis primeros sociólogos de la pasada generación que no incluyese los tres nombres apenas si podría tomarse en serio [13]. Esto no quiere decir que sean los únicos de gran importancia, pero, a los efectos de este estudio, son claramente los más interesantes.

Para evitar toda posibilidad de interpretación errónea, debe repetirse que este estudio pretende ser un estudio monográfico de un problema concreto de la historia del reciente pensamiento social: el de la emergencia del sistema teórico llamado «teoría voluntarista de la acción». De ello se desprende que hay una serie de cosas conexas que este estudio no es, ni pretende ser. En primer lugar, no es una historia de la teoría sociológica en Europa en, digamos, la última generación. Evita deliberadamente la inclusión de problemas y de hombres que tal tarea exigiría. Si hay algo de ello en sus resultados, la consecuencia será que el proceso que se investiga es un elemento de la historia de la teoría sociológica europea en ese período. Por consiguiente, este estudio constituirá una contribución monográfica a esta historia; pero eso es todo.

dida en términos de *Wissenssoziologie*, tiene que ser prácticamente común a la totalidad de la civilización occidental. *Wissenssoziologie* es un término muy utilizado en Alemania recientemente, refiriéndose a la disciplina que investiga los factores sociales en el desarrollo de las «ideas».

[13] El profesor Sorokin, preguntado en una reunión de eminentes científicos sociales, por su opinión sobre quiénes habían sido los más importantes sociólogos recientes, dio estos, y sólo estos tres nombres.

En segundo lugar, no es una interpretación general secundaria de la obra de algunos o de todos los autores tratados. Su objetivo no es ni la exposición secundaria como tal, ni la evaluación crítica de los mismos [14]. Con respecto a cada uno de los teóricos, los aspectos tratados por este estudio son de gran importancia, a veces central, para el conjunto de su obra. Pero no se intentará en el tratamiento de ninguno evaluar esta importancia con relación a la de otros aspectos. Eso debe dejarse a otros estudios. Finalmente, y en armonía con todo esto, no se ha intentado analizar todos los aspectos de la obra de estos hombres, ni toda la literatura secundaria acerca de los mismos. Prácticamente, se ha leído toda la literatura secundaria existente acerca de ellos, pero sólo se ha citado cuando se juzgaba especialmente importante para el contexto inmediato. El dejar de citar no debe interpretarse como crítica implícita, sino simplemente como falta de suficiente relación [15]. Tampoco, con respecto a los propios textos, se ha aspirado a una integridad enciclopédica. Tampoco se han citado todos los pasajes que pudieran considerarse de importancia para el propósito entre manos, sino sólo los suficientes, tomados en términos de la estructura de las teorías de los escritores en su conjunto, para fijar los puntos en cuestión [16].

Quizá sea permisible decir una palabra más con respecto a la interpretación. Este estudio está concibido como un todo orgánico, referente a ideas lógicamente interconexionadas y por las que todo el estudio está penetrado. El lector debería tener esto presente al sopesar cualquier observación crítica que se sienta inclinado a hacer. Especialmente en un estudio de este tipo, es legítimo pedir que los hechos citados o los postulados establecidos no sean tomados simplemente en su carácter y significado intrínseco inmediato sino también en relación con la estructura total de la que forman parte.

[14] Lo que contenga de ambas, que es considerable, debe considerarse como un medio para un fin, no como un fin en sí.

[15] Cuando había más de un trabajo «bueno», sólo se cita el «mejor» a nuestros efectos.

[16] De ahí que las omisiones no sean relevantes, a menos que afecten claramente a uno de estos puntos.

Deberían tratarse otras dos o tres cuestiones preliminares, para no dejar al lector en duda acerca de algunos problemas que forzosamente se le plantearán. En primer lugar, se desprende de la postura ya adoptada una nueva conclusión sobre el carácter del desarrollo científico. Cabe tener fragmentos de conocimientos desintegrados y diseminados, y admitir la «verdad» de nuevos fragmentos diseminados a medida que surjan ante nuestra atención. Este tipo de conocimiento no es, sin embargo, científico en el sentido que le interesa a este estudio.

Lo último sólo es cierto en la medida en que estos fragmentos de conocimiento se hayan integrado en sistemas teóricos de perfil bastante neto [17]. En la medida en que esto ha sucedido, pueden decirse dos cosas. Es, al menos, improbable que tal sistema jugase un importante papel en la canalización del pensamiento de un considerable número de hombres muy inteligentes, durante un cierto período de tiempo, si no fuera porque las proposiciones del sistema implicaban referencias empíricas a fenómenos reales y porque, dentro del marco del esquema conceptual, habían sido, en conjunto, correctamente observados.

Al mismo tiempo la estructura del propio esquema conceptual centra inevitablemente el interés sobre una limitada gama de hechos empíricos. Cabe considerar a éstos como una zona brillantemente iluminada por un reflector y rodeada de vasta oscuridad. Sucede que lo que cae fuera de la zona iluminada no se «ve» realmente hasta que el reflector se mueve, viéndose entonces sólo lo que cae dentro del área sobre la que se proyecta ahora la luz. Aunque pueda ser

[17] Una gran cantidad de conocimientos empíricos, que son científicamente válidos, no constituyen pues ciencia en este sentido, ya que su integración supone centros de referencia distintos de la teoría sistemática. Así, gran parte del «saber» práctico de la vida cotidiana se integra alrededor de necesidades e intereses prácticos. Los hechos, pues, conocidos no científicamente son susceptibles de integración, en términos de sistemas teóricos, en la medida en que sean conocidos de modo realmente válido.

«conocido» cualquier número de hechos fuera de esta zona, no son científicamente importantes hasta que pueden relacionarse con un sistema teórico. Este hecho es de la mayor importancia como canon de interpretación. Al estudiar la obra empírica de un hombre, la pregunta formulada no será simplemente: ¿qué opinión tenía acerca de ciertos fenómenos concretos? Ni, incluso, ¿en qué ha contribuido, en general, a nuestro «conocimiento» de estos fenómenos? Las primeras preguntas serán, más bien: ¿qué razones teóricas tenía para interesarse por estos problemas concretos en lugar de por otros?, y ¿en qué medida contribuyeron los resultados de su investigación a la solución de sus problemas teóricos? Después, a su vez: ¿en qué medida contribuyeron los conocimientos obtenidos por estas investigaciones a la reformulación de sus problemas teóricos y, a través de esto, a la revisión de su sistema teórico? Así, pues, lo verdaderamente interesante con respecto a Durkheim no es que haya establecido el dato de que la tasa de suicidio en el ejército francés fuese, durante cierto tiempo, considerablemente más alta que entre la población civil. Los interesados por este hecho, en sí, pueden consultar su estudio. Lo que ahora interesa es, más bien: ¿por qué se le ocurrió a Durkheim estudiar el suicidio? y ¿cuál es el significado para su teoría general de éste y de los otros hechos que estableció en el curso de su investigación del mismo?

Debería también decirse algo acerca del carácter general del proceso mediante el cual se realiza este despertar de un nuevo interés científico por los hechos y mediante el cual cambian los problemas teóricos. Cualquier sistema, incluidas tanto sus proposiciones teóricas como las principales observaciones empíricas relevantes, puede concebirse como una zona iluminada envuelta en oscuridad. El nombre lógico para la oscuridad es, en general, el de «categorías residuales». Su papel puede deducirse de la necesidad inherente a un sistema de hacerse lógicamente cerrado. Sea cualquiera el nivel al que opere [18], un sistema teórico debe implicar la definición positiva de ciertas variables empíricamente identificables o de otras categorías generales. El mismo hecho de su defini-

[18] Al final del presente capítulo se indicarán algunas distinciones posibles.

ción implica que se diferencian de otras, y que los hechos que constituyen su referencia empírica están, por consiguiente, al menos en ciertos aspectos, específicamente diferenciados de otros. Si, como sucede casi siempre, no todos los hechos efectivamente observables, o los observados, encajan en las categorías rigurosas y positivamente definidas, tienden a dárseles uno o más nombres generales, que se refieren a categorías definidas negativamente (o sea, categorías de hechos que se sabe existen, que incluso están más o menos adecuadamente descritos, pero que se definen teóricamente por su imposibilidad de encaje en las categorías del sistema definidas positivamente). Los únicos postulados teóricamente significativos que acerca de estos hechos cabe formular son negativos: que *no* son esto y lo otro [19]. Pero no debe deducirse que estos postulados por ser negativos carecen de importancia.

Es cierto que en la obra de los autores mediocres de un sistema teórico las salvedades realizadas en sus deducciones empíricas a partir de la teoría, exigidas por la existencia de estas categorías residuales, son a menudo despreciadas, o afirmadas tan vagamente que resultan virtualmente insignificantes.

Cuando se trata de los dogmáticos del sistema, su existencia, o al menos su importancia para el sistema, puede incluso ser vehementemente negada. Ambas conductas se ven alentadas en gran medida por una metodología empirista. Pero en la obra de los defensores de un sistema más capaces y de cabeza más clara, estas categorías residuales estarán, a menudo, no sólo implícitas sino explícitas, y serán enunciadas con toda claridad. En este sentido, el mejor lugar para encontrar el origen del descubrimiento de un sistema es la obra de los mejores defensores del sistema. Esta, más que cualquier otra, es la explicación de por qué la obra de tantos grandes teóricos científicos es «difícil». Sólo las mentes mediocres pueden llegar a dogmatizar acerca de la exclusiva importancia y adecuación de sus propias categorías, positivamente definidas [20].

[19] Quizá el mejor caso aislado con el que este estudio pudiera encontrarse del papel de una categoría residual en un sistema teórico es el de la «acción ilógica» de Pareto. El hecho de que sea una categoría residual es la clave para la comprensión de todo su esquema teórico.

[20] Hay excelentes ilustraciones de esto en la historia de la econo-

Se desprende de lo anterior que el síntoma más seguro de un cambio inminente en un sistema teórico es el aumento del interés general por tales categorías residuales [21]. En efecto, una clase de progreso de la labor teorizadora consiste precisamente en ir extrayendo de las categorías residuales conceptos precisa y positivamente definidos, y en verificarlos mediante la investigación empírica. El objetivo, obviamente inalcanzable, pero al que nos acercamos asintóticamente, del desarrollo de la teoría científica es, pues, la eliminación de todas las categorías residuales de la ciencia en favor de los conceptos positivamente definidos y empíricamente verificables. En cualquier sistema habrá siempre, sin duda, categorías residuales de hechos, pero serán traducibles a categorías positivas de otro u otros sistemas [22]. Para la aplicación empírica de cualquier sistema, se encontrará que estos elementos residuales están implicados en los datos necesarios.

El proceso de obtención de conceptos positivos partiendo de categorías residuales es también un proceso mediante el cual se realiza la reconstrucción de sistemas teóricos, pudiendo eventualmente dichos sistemas, como consecuencia del mismo, ser transformados plenamente. Pero debe decirse lo siguiente: las observaciones empíricas originales asociadas a las categorías positivas del sistema original se reformarán de modo distinto, pero, a menos de que fracasen plenamente en el enfrentamiento con la crítica combinada de la teoría y la renovada verificación empírica, no se eliminarán. En realidad, como se ha observado anteriormente, no es probable que esto suceda. Esto es la base esencial para justificar que se hable del «progreso» de la ciencia. Los sistemas teóricos cambian. No hay simplemente una acumulación cuantitativa de «conoci-

mía clásica. Ricardo, sin duda el mayor teórico, con mucho, de todos ellos, vio con la mayor claridad las limitaciones de su propio sistema teórico. Sus matizaciones fueron olvidadas por epígonos tales como McCulloch. La obra de Ricardo está, consiguientemente, llena de categorías residuales, tales como la de «los usos y costumbres de un pueblo».

[21] En la medida en que ha tenido alguna unidad, el llamado movimiento anti-intelectualista se puede definir residualmente por el normal contraste de sus diversas tendencias hacia el «racionalismo». Lo mismo se puede afirmar del «institucionalismo» en la economía americana.

[22] Este punto se tratará explícitamente en el capítulo final.

mientos de hechos», sino un cambio cualitativo de la estructura de los sistemas teóricos. Pero, en la medida en que la verificación ha sido rigurosa, este cambio deja tras sí un precipitado permanente de conocimientos empíricos válidos. La forma del postulado puede cambiar fácilmente, pero la sustancia permanecerá. El viejo postulado adoptará generalmente la forma de un «caso especial».

La rama utilitaria del pensamiento positivista se ha centrado, en virtud de la estructura de su sistema teórico, en una gama determinada de observaciones empíricas concretas y de problemas teóricos conexos. El hecho central —un hecho fuera de toda duda— es que, en ciertos aspectos y hasta cierto punto, así como en determinadas condiciones, la acción humana es racional. O sea, que los hombres se adaptan a su situación, y adaptan sus medios a sus fines, buscando el modo más eficaz de conseguir esos fines; y «se sabe» que las relaciones entre estos medios y condiciones y la consecución de los fines son intrínsecamente verificables por los métodos de la ciencia empírica. Desde luego, este postulado contiene un número considerable de términos que han sido, y son todavía, ambiguos. Su definición es una de las tareas del conjunto del presente estudio. Sólo esta serie de observaciones de hecho y los problemas teóricos en ellas implicados constituyen el tema del primer análisis. La tarea de las dos primeras partes del estudio es la de rastrear su desarrollo desde un sistema teórico bien definido hasta otro. El proceso ha sido, en esencia, el que acabamos de describir: un proceso consistente en centrar la atención sobre, y en extraer conceptos teóricos positivos de, las categorías residuales insertas en las diversas versiones del sistema inicial.

Quizá sea permisible enunciar aquí, o repetir de modo algo distinto, un canon de interpretación vital para un estudio de este tipo. Es consustancial a la presente empresa el descuido de muchos hechos y consideraciones teóricas, importantes desde muy diferentes puntos de vista. Se acaba de presentar un criterio específico de lo que se entiende por «importancia» científica, y las observaciones que acabamos de hacer sirven para aclarar más aún el significado de este criterio. Si un crítico nos acusa de desatender la importancia de tales cosas, debería ser capaz de mostrar: o que la consideración desatendida se refiere específicamente a la reducida serie de problemas teóricos a los que este estudio se ha

limitado deliberadamente, y que su adecuada consideración alteraría significativamente las conclusiones acerca de ellos; o que toda la concepción aquí adelantada de la naturaleza y desarrollo de la ciencia es tan radicalmente falsa que estos criterios de importancia son inaplicables [23].

TEORIA, METODOLOGIA Y FILOSOFIA

De estas consideraciones surge directamente otra serie de problemas, que debe comentarse brevemente. Surge la pregunta de si a un estudio de este carácter le resulta posible limitarse a la «ciencia», o, por el contrario, le es necesario embarcarse sobre las peligrosas aguas de la filosofía. Tal riesgo resulta, en efecto, necesario en ciertos puntos, y es, por consiguiente, aconsejable mostrar de modo general las importantes relaciones de estos dos tipos de disciplina, entre sí y con el tipo de estudio que se intenta aquí. Como las demás formulaciones de este capítulo, ésta será breve y sin fundamentación crítica.

Ya hemos presentado los trazos más gruesos de una visión del carácter general de la ciencia empírica. La distinción entre la

[23] En general, se han realizado esfuerzos para explicitar en lo posible las líneas legítimas de crítica, porque mi experiencia, especialmente en el manejo de la literatura secundaria sobre estos autores, me enseña que es extraordinariamente difícil que una idea, o unas ideas, que no se ajustan a las exigencias del «sistema» vigente, o de los sistemas vigentes, sea de algún modo entendida, incluso por gente muy inteligente. Estos escritores son criticados persistentemente en términos que les son completamente inaplicables. El destino tanto de la afirmación de Durkheim, «la sociedad es una realidad *sui generis*», afirmación que todavía se suele considerar como un mero «postulado metafísico» inutilizable (empezó precisamente como una categoría residual), como de la teoría de Weber sobre las relaciones entre el protestantismo y el capitalismo son claros ejemplos. Recientes estudios de la obra de Pareto, debidos a la aparición de la traducción inglesa, nos hacen aumentar el optimismo sobre este punto. Véase la colección de artículos del «Journal of Social Philosophy», octubre 1935, y compárese con el estudio de los capítulos V-VII.

ciencia y todas las disciplinas filosóficas es vital, como se irá viendo en las distintas etapas del estudio que sigue. Pero esto *no* se debe interpretar en el sentido de que los dos tipos de disciplina carezcan de interconexiones significativas y de que cada una pueda permitirse el lujo de ignorar a la otra. Para los propósitos de este estudio —no necesariamente para otros— es legítimo definir a la filosofía como una categoría residual. Es el intento de alcanzar una comprensión racional y cognoscitiva de la experiencia humana por métodos distintos de los de la ciencia empírica.

Que hay importantes interconexiones entre la filosofía y la ciencia, una vez establecida la diferencia entre ambas, es una simple deducción de la naturaleza más general de la razón misma.

La tendencia, en la ciencia, de los sistemas teóricos a hacerse lógicamente cerrados es un caso especial. El principio general es el de que es consustancial a la razón el esforzarse por dar cuenta, de modo racionalmente consistente, de toda la experiencia que, de algún modo, entra en su campo de acción. En la medida en que tanto las proposiciones filosóficas como las científicas están sujetas a la atención de una misma mente, hay una tendencia natural a establecer entre ellas relaciones de consistencia lógica. La consecuencia es, pues, que no hay lógicamente compartimentos estancos en la experiencia humana. El conocimiento racional es un todo único y orgánico.

Los principios metodológicos ya sentados suministran un canon que puede utilizarse en este contexto, así como en otros. Puesto que lo que ahora nos interesa es el carácter y desarrollo, en la ciencia, de ciertos sistemas teóricos específicos, y puesto que el interés por estos sistemas es científico, las cuestiones filosóficas sólo serán tratadas cuando resulten importantes para estos sistemas en el sentido estrictamente definido. La exposición se limitará deliberadamente a cuestiones filosóficas importantes en este sentido específico. Pero, de igual modo, no se intentará evitarlas alegando que *son* filosóficas o «metafísicas» y, por consiguiente, que no tienen cabida en un estudio científico. Este es, a menudo, un modo fácil de eludir una clara decisión sobre puntos vitales pero embarazosos.

Es importante indicar brevemente algunos de los principales modos en que las cuestiones filosóficas pueden incidir sobre los

problemas de este estudio. En primer lugar, aunque el conocimiento científico no sea la única relación cognoscitiva significativa del hombre con su experiencia, sí es una relación genuina y válida. Esto significa que los dos grupos de disciplinas están en una relación de crítica mutuamente correctora. En especial, las pruebas procedentes de fuentes científicas, de la observación de hechos y de las consecuencias teóricas de estos hechos constituyen, en la medida en que son fiables, una base válida para la crítica de los puntos de vista filosóficos.

Si, después, testimonios científicos que cabe considerar correctos y relacionados con problemas importantes pugnan con puntos de vista filosóficos, explícita o implícitamente insertos en las obras estudiadas, esto se considerará como una indicación de la necesidad de examinar las bases de estos puntos de vista a un nivel filosófico. El objetivo será descubrir si sus fundamentos filosóficos son tan convincentes que no dejan otra alternativa que la de revisar la primera impresión de validez de lo que prometían ser pruebas científicas. Se encontrará un cierto número de ejemplos de tales problemas en los que las ideas filosóficas entran en conflicto con pruebas empíricas de vital importancia y relevancia. Sin embargo, en ninguno de ellos ha sido posible descubrir fundamentos filosóficos suficientemente convincentes como para descartar estas pruebas [24].

Pero esta necesidad de criticar posturas filosóficas desde un punto de vista científico no es la única relación importante entre los dos grupos de disciplinas. Todo sistema de teoría científica implica consecuencias filosóficas tanto positivas como negativas. Esto no es sino un corolario de la unidad racional de la experiencia cognoscitiva. Es, pues, también cierto que todo sistema de teoría científica implica supuestos filosóficos [25].

[24] Quizá el caso más destacado sea la implicación de una filosofía rígidamente positivista (en nuestro sentido) de que los «fines» no pueden ser elementos causales verdaderos (ni epifenoménicos) de la acción. Esto se verá ampliamente.

[25] Puede tener interés el indicar que estos dos términos muestran dos aspectos del mismo fenómeno. Los dos grupos de sistemas, el filosófico y el científico, son lógicamente interdependientes. Razonando a partir de lo científico llegamos a *implicaciones* filosóficas. Pero, puesto

Estos pueden darse en distintas direcciones. Pero son los «metodológicos» a los que se debería atender especialmente ahora. O sea, que las cuestiones de fundamentos de validez empírica de las proposiciones científicas, los tipos de procedimientos de los que cabe, en general, esperar que suministren conocimientos válidos, etc., inciden directamente sobre los campos filosóficos de la lógica y la epistemología [26].

En realidad, apenas resulta exagerado decir que la principal preocupación de la moderna epistemología, desde Locke aproximadamente en adelante, ha sido precisamente esta cuestión de los fundamentos filosóficos de validez de las proposiciones de la ciencia empírica. Puesto que, a lo largo de todo el estudio, las cuestiones de validez tendrán gran importancia, no es lícito dejar de considerar sus aspectos filosóficos. Esto es especialmente importante en un cierto contexto. Nos encontraremos con un grupo de puntos de vista metodológicos que, de nuevo por, y sólo por, conveniencias de referencia, han sido englobados bajo el término de «empirismo». Su característica común es la *identificación* de los significados de las concretas proposiciones específicas de una ciencia dada, teórica o empírica, con la totalidad científicamente cognoscible de la realidad externa a la que se refieren. O sea, que mantienen que hay una correspondencia inmediata entre la concreta realidad susceptible de experiencia y las proposiciones científicas, y que sólo en la medida en que esta correspondencia existe puede haber conocimiento válido. Con otras palabras, niegan la legitimidad de la abstracción teórica. Debería ya resultar evidente que cualquier punto de vista tal es fundamentalmente incompatible con la concepción de la naturaleza y con el status de los sistemas teóricos que constituye un fundamento básico de la totalidad de este estudio. De ahí que no se pueda evitar el estudio de las bases filosóficas propuestas para fundamentarlo.

Es en este sentido del campo fronterizo entre la ciencia, por una parte, y la lógica y la epistemología, por otra, como debiera

que éstas no son verificables por la observación empírica, siguen siendo, desde el punto de vista del sistema científico, *hipótesis*.

[26] Véase el estudio del alcance de la metodología de A. von Schelting, *Max Weber's Wissenschaftslehre*, sec. I.

entenderse el término «metodología», tal y como se emplea en esta obra. No se refiere, pues, primariamente a «métodos» de investigación empírica, tales como la estadística, el estudio de casos prácticos, la entrevista, etc. Es preferible llamar a estos últimos técnicas de investigación. Metodología es la consideración de los fundamentos generales [27] de validez de las proposiciones científicas y de sus sistemas. Es, como tal, una disciplina ni estrictamente científica ni estrictamente filosófica. Es, desde luego, un campo donde estos sistemas están sujetos a una crítica filosófica relativa a los fundamentos de su validez, pero es también un campo donde los argumentos filosóficos presentados en pro o en contra de la validez de tales proposiciones están sujetos a crítica a la luz de las pruebas de la misma ciencia. Así como la filosofía tiene implicaciones para la ciencia, no es menos cierto que la ciencia tiene implicaciones para la filosofía.

El siguiente ejemplo ilustra lo que se quiere decir. Antes de Kant, la cuestión epistemológica se planteaba generalmente así: ¿qué fundamentos filosóficos tenemos para creer que poseemos un conocimiento empírico válido del mundo exterior? Kant invirtió esto, comenzando por afirmar que es un hecho que tenemos un conocimiento válido. Y sólo después preguntó: ¿cómo es esto posible? Así como la respuesta de Kant puede no ser plenamente aceptable, su modo de formular la pregunta tuvo revolucionaria importancia. Es un hecho, tan bien fundamentado como cualquiera de la experiencia empírica [28]. La existencia y las implicaciones de este hecho deben constituir un punto principal de partida de cualquier consideración filosófica de los fundamentos de validez de la ciencia.

En este contexto, cabe distinguir tres niveles distintos de consideraciones. En primer lugar, está la teoría científica propiamente dicha. Su status ya ha sido tratado con cierta amplitud. Su interés directo se refiere sólo a los datos específicos y a las implicaciones

[27] Por contraposición a los fundamentos particulares, implicados en los hechos específicos del campo científico en cuestión.

[28] Si no fuese un hecho no podría haber acción en el sentido en el que es el tema de este estudio. O sea, que todo el esquema de la «acción» tendría que ser descartado del uso científico.

lógicas de las proposiciones que incluyen a estos hechos con respecto a otras proposiciones que incluyen a otros hechos. La teoría propiamente dicha, pues, se limita a la formulación y a las interrelaciones lógicas de las proposiciones que contienen datos en relación directa con la observación de los hechos y, consiguientemente, con la verificación empírica de las proposiciones.

Las consideraciones metodológicas se presentan cuando, yendo tras esto, nos preguntamos si los procedimientos mediante los cuales se han realizado esta observación y esta verificación —incluyendo la formulación de proposiciones y los conceptos en ellas implicados, y los modos de extraer conclusiones de ellas— son *legítimos*. Preguntamos si en general, aparte de los hechos específicos implicados, tal procedimiento puede llevar a resultados válidos, o si nuestra impresión de su validez es ilusoria. La contrastación de la teoría científica a este nivel es tarea de la metodología. Esto, finalmente, llevará a consideraciones filosóficas. Y es que, entre [29] los fundamentos, reales o pretendidos, para creer o no creer en la validez de un procedimiento científico, habrá algunos de naturaleza científica, que deben ser considerados científicamente. Así pues, los tres grupos de consideraciones son estrechamente interdependientes. Pero no por ello es menos importante mantenerlos *lógicamente diferenciados* [30].

[29] Nótese: no se trata de los únicos fundamentos.

[30] Una de las falacias más corrientes y más importantes es la de pensar que *inter*dependencia implica falta de *in*dependencia. No hay dos entidades que *puedan* ser interdependientes sin ser, al mismo tiempo, independientes en algunos aspectos. Es decir: en general, todas las variables independientes son, porque son variables de un sistema, interdependientes con otras variables. La independencia, en el sentido de falta completa de interdependencia, reduciría las relaciones entre dos variables a puro azar, no cabiendo la formulación en términos de función alguna lógicamente determinada. Variable dependiente es, por otra parte, la que está ligada a otra por una relación *fija*, de modo que si el valor de x (variable independiente) es conocido, el de y (variable dependiente) puede deducirse de aquél, con ayuda de la fórmula que establece su relación, y sin ayuda de cualquier otro dato empírico. En un sistema de variables interdependientes, por otra parte, el valor

Deben señalarse brevemente dos principales contextos en los que, forzosamente, surgirá el interés por cuestiones metodológicas en el anterior sentido. Uno es el campo de cuestiones de los fundamentos generales de validez de las teorías de la ciencia empírica, en el sentido en que el término se ha utilizado aquí, a espaldas de la clase o género particulares de datos implicados. Cualquier teoría que pretenda un status científico está, desde luego, legítimamente sujeta a análisis crítico en estos términos. Por otra parte, están las cuestiones metodológicas que surgen en relación con el juicio sobre la validez de proposiciones relativas a especies particulares de datos y la particular especie de sistemas teóricos implicados en estas proposiciones *en cuanto distintas de otras.* La falta de distinción adecuada entre estos dos órdenes de cuestiones metodológicas ha sido la fuente de muchas confusiones y errores de interpretación innecesarios. El tema empírico del presente estudio es el de la acción humana en sociedad. Cabe indicar algunas de las principales características peculiares a este tema que suscitan problemas metodológicos. Es un hecho, cualquiera que sea su interpretación, que los hombres asignan motivos subjetivos a sus acciones. Si se les pregunta por qué hacen una determinada cosa, contestarán refiriéndose a un «motivo». Es un hecho que manifiestan los sentimientos, ideas, motivos subjetivos asociados a sus acciones por medio de símbolos lingüísticos, así como de otros modos. Es, finalmente, un hecho que, tanto en la acción como en la ciencia, cuando surgen ciertas clases de fenómenos concretos, tales como marcas de tinta negra sobre hojas de papel, se interpretan como «símbolos» que tienen «significados».

Estos hechos y otros parecidos son los que suscitan los problemas metodológicos centrales peculiares a las ciencias relativas a la acción humana. Hay un «aspecto subjetivo» de la acción humana. Se manifiesta por medio de signos lingüísticos a los que se asigna un significado. Este aspecto subjetivo implica las razones que nosotros mismos damos para actuar como lo hacemos. Ninguna ciencia relativa a la acción humana puede, en caso de transcender un nivel superficial, soslayar los problemas metodológicos de la

de cualquier variable no está completamente determinado, a no ser que sean conocidos los de todas las demás.

relevancia de hechos de este orden con respecto a la explicación científica de los otros hechos de la acción humana [31]. Este estudio se referirá intensamente a ellos.

Hay otro punto conexo en el que los problemas filosóficos son muy relevantes para los problemas de las ciencias referentes a la acción humana, en un sentido en el cual no se refieren a las ciencias naturales. Es también un hecho indiscutible el que los hombres tienen y expresan «ideas» filosóficas, o sea, no científicas [32]. Este hecho también suscita problemas básicos para las ciencias de la acción humana. Porque es también un hecho el que los hombres asocian subjetivamente, y de modo íntimo, estas ideas a los motivos que asignan a sus acciones. Es importante conocer la relación entre el hecho de que los hombres tienen tales ideas, y de que, en cualquier caso específico, las ideas son lo que son, y los hechos, igualmente determinados, de que actúan, o han actuado, como lo hacen. Esto constituirá uno de los problemas sustantivos centrales de todo el estudio.

Hay otro aspecto de la relación con la filosofía que debiera mencionarse. Es corolario de la tendencia inmanente de la razón a una integración racional de la experiencia el que sea presumible que el científico, como otros hombres, tiene ideas filosóficas, y que éstas están en determinada relación recíproca con sus teorías científicas. En realidad, y puesto que el destacar en la teorización científica implica un alto nivel de capacidad intelectual, esto tiene más probabilidades de ser cierto para los científicos que para la mayoría de los hombres. Resulta claro que no cabe disociar radicalmente el *Weltanschauung* y las teorías científicas de un eminente científico. Pero ésta no es razón para creer que no haya un proceso inmanente de desarrollo de la ciencia misma [33], y esto es precisamente lo que nos interesa. Sobre todo, no se examinarán los motivos que el científico tiene para iniciar sus estudios, salvo en la medida en que estén determinados por la estructura del

[31] A los que a menudo se denomina hechos del «comportamiento».

[32] Las ideas no científicas serán llamadas filosóficas sólo en la medida en que contengan proposiciones existenciales más que imperativas.

[33] O sea, que la interdependencia de los dos no implica falta de elementos independientes.

sistema teórico con el que trabaja. Tras esto, sin duda, hay en parte razones, filosóficas y otras, para que de algún modo se interese por el sistema. La consideración de estas razones sería esencial para una descripción completa del desarrollo de sus teorías científicas. Pero la tarea presente no es la de llegar a una descripción completa, sino sólo a una descripción que entrañe las limitaciones reseñadas. Esta otra sería una fase de la *Wissenssoziologie* y, como tal, cae fuera del alcance de este estudio.

Desde luego, lo dicho implica que hay puntos donde los personales enfoques filosóficos de los hombres que serán estudiados inciden sobre el presente campo de interés. Así sucede donde resultan importantes para el sistema teórico considerado. En la medida en que esto es cierto, deben ser adoptados no porque, como puntos de vista filosóficos, sean «interesantes» o «perniciosos», o cualquier otra cosa, ni porque arrojen luz sobre las motivaciones generales de los que las sustentan, sino por su relevancia para los particulares problemas teóricos discutidos. Sólo en este contexto serán, de algún modo, considerados.

TIPOS DE CONCEPTOS

Hasta aquí se ha hablado de la teoría y de los sistemas teóricos en términos generales, como si no hubiese importantes diferencias entre distintas clases de teoría y conceptos teóricamente relevantes. No es prudente pasar a la tarea principal sin considerar, de algún modo, diferentes tipos de conceptos teóricos y sus diferentes clases de relaciones con los elementos empíricos del conocimiento científico. La siguiente exposición se limitará a esbozar, de modo preliminar y a título de ensayo, las principales clases de conceptos de significado directo para este estudio.

Es fundamental el que no hay conocimiento empírico que no se haya, en algún sentido y hasta cierto punto, formado conceptualmente. Cuando se habla de los «puros datos de los sentidos», de la «experiencia bruta», o de la corriente informe de la conciencia no se está describiendo una experiencia efectiva, sino que se trata de una cuestión de abstracción metodológica, legítima e importante a ciertos efectos, pero abstracción al cabo. En otras

palabras, y con terminología del profesor Henderson [34]; toda observación lo es «en términos de un esquema conceptual». Esto no sólo es cierto de la observación científica *elaborada* sino también de las exposiciones de hechos más simples y de sentido común. Los esquemas conceptuales, en este sentido, son inherentes a la estructura del lenguaje y, como sabe cualquiera plenamente familiarizado con más de un idioma, difieren en importantes aspectos de uno a otro idioma.

Pero de estos esquemas conceptuales, y en la medida en que tienen aquí importancia, cabe distinguir tres tipos principales. De las consideraciones que acabamos de hacer se desprende que la descripción de los hechos supone un esquema conceptual en este sentido. No es una mera reproducción de la realidad externa, sino una ordenación selectiva de la misma. Cuando la observación científica empieza a trascender el sentido común y se hace, hasta cierto punto, metodológicamente sofisticada, surgen esquemas explícitos que cabe denominar esquemas descriptivos de referencia. Estos pueden ser de grados muy variables en cuanto a generalidad de aplicación, y quizá difieran en otros aspectos. No se intentará analizarlos exhaustivamente aquí. Son modos de relaciones generales de los hechos implícitos en los términos descriptivos empleados.

Tal esquema es el marco espacio-temporal de la mecánica clásica. Así, para que un hecho sea relevante para la teoría, debe describirse refiriéndolo a un cuerpo o cuerpos que quepa localizar espacial y temporalmente con relación a otros cuerpos. Un esquema similar en las ciencias sociales es el de la oferta y la demanda en economía. Un hecho, para ser relevante para la teoría económica (ortodoxa), debe, de modo análogo, ser susceptible de localización en términos de oferta y demanda. Debe ser susceptible de interpretación como cualificando, de algún modo, a un bien o servicio para el que hay una demanda, y que es hasta cierto punto escaso con relación a dicha demanda.

Debe aclararse que la simple localización en términos de tal esquema no explica nada por sí misma. Pero es un prolegómeno

[34] Véase L. J. Henderson, «An approximate Definition of Fact», *University of California Studies in Philosophy*, 1932.

indispensable para la explicación. La afirmación de que un cuerpo físico, en un lugar y tiempo determinados, tiene una determinada propiedad, pongamos: una velocidad concreta, no explica por qué tiene dicha velocidad. Eso implica una referencia tanto a sus otras propiedades, en este momento y en otros previos, como a las propiedades de otros cuerpos. Lo mismo cabe decir de un hecho económico; por ejemplo, que el precio de cierre del trigo (de una determinada calidad) en el mercado de Chicago era de 1,25 el *bushel*, en un determinado día. Sobre todo, no supone ni siquiera que sea posible su plena explicación en términos de cualquier sistema teórico (mecánica o teoría económica). Por ejemplo: la velocidad de un hombre que cae de un puente, en el momento de ir a chocar con el agua, es un hecho físico. Pero si la persona en cuestión es un suicida, la descripción del hecho no prueba ciertamente que todos los antecedentes de los que esta velocidad es consecuencia puedan ser explicados en términos de la teoría mecánica. De modo análogo, si ha habido un gran alza del precio del trigo en los primeros días de una guerra, no hay pruebas de que este hecho, aunque es realmente un hecho económico (o sea, un hecho relevante para los esquemas descriptivos y analíticos de la economía), pueda ser explicado satisfactoriamente en términos de los factores formulados en la teoría económica [35].

Cuando se señala lo anterior refiriéndose a un ejemplo concreto parece obvio. Pero la incapacidad para verlo y para tomarlo en cuenta está en la base de muchos errores profundamente arraigados, especialmente en la ciencia social. Es la falacia que el profesor Whitehead ha calificado, tan bellamente, de: «la falacia de la concreción inoportuna» [36]. Esto suscita problemas metodológicos que serán de fundamental importancia a lo largo de la siguiente exposición.

Ya se ha indicado que tales marcos de referencia pueden ser de alcance variable. Debe, sobre todo, subrayarse que los mismos hechos empíricos pueden, según el objetivo científico a la vista, ser formulados de acuerdo con más de uno de tales esquemas, relacionados entre sí no sólo en el sentido de que uno es un caso

[35] Para el caso económico, véase especialmente el cap. IV.

[36] Véase A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, pág. 75.

especial, más restringido, del otro sino atravesando uno y otro. El profesor Znaniecki [37] ha hecho un gran servicio al señalar que fundamentalmente los mismos hechos sobre el «hombre en sociedad» pueden ser formulados en cualquiera de cuatro [38] esquemas distintos de este carácter, a los que llama «acción social», «relaciones sociales», «grupos sociales» y «personalidad social». Por lo que a nosotros se refiere, los términos hablan prácticamente por sí solos. Cabe indicar, sin embargo, que el esquema de la personalidad social no se refiere a la «psicología» sino al individuo concreto, como miembro de la sociedad, perteneciente a grupos y en relación social con otros. La base fundamental de este estudio será el esquema de la acción, considerando a los individuos concretos como adaptadores de medios a fines. Dentro de cualquiera de éstos puede, desde luego, haber un cierto número de subesquemas. El juego oferta-demanda debe ser considerado como un subesquema de la acción [39].

Los marcos de referencia descriptivos, en este sentido, son fundamentales para todas las ciencias. Pero en modo alguno agotan la conceptualización científica. Los hechos sólo pueden ser descritos dentro de tal esquema. Pero su descripción dentro de él realiza, en primer lugar, la función de definir un «fenómeno» que debe ser explicado. O sea, que entre la gran masa de observaciones empíricas posibles seleccionamos las que, al mismo tiempo, son significativas dentro de tal esquema y «están asociadas» («belong together»). Sirven, pues, para caracterizar los aspectos esenciales de un fenómeno concreto, que entonces se convierte en objeto de interés científico. Esto es a lo que Max Weber llama «individuo histórico» [40]. Debe especialmente observarse que éste no es un simple caso reflejo de la realidad externa, sino de su conceptualización en relación con una dirección concreta de interés científico.

Sólo cuando tal objeto está dado surgen los problemas siguien-

[37] Florian Znaniecki, *The Method of Sociology*, cap. IV.

[38] Esta clasificación puede ser o no exhaustiva. No es ello cuestión que deba ahora preocuparnos.

[39] Las causas resultarán evidentes más tarde. Véase especialmente caps. IV y VI.

[40] Véase vol. II, cap. XVI.

tes de la formulación conceptual: los asociados con la «explicación», en un sentido propio. Pero aquí se abren dos líneas fundamentales de procedimiento, en lugar de una. La distinción entre ellas es vital.

Partimos del hecho de que un objeto definido de interés científico está dado; de que ha sido descrito en términos de uno o más marcos de referencia, según se ha dicho. La explicación teórica exige que se descomponga en elementos más simples, que sirvan como unidades de uno o más sistemas teóricos, de acuerdo con los cuales será explicado. Ahora bien, esta descomposición puede continuar no en una sino en, al menos, *dos* direcciones lógicamente diferenciadas.

Por una parte, podemos descomponer el objeto concreto en partes o unidades. A nivel físico y biológico, no es difícil ver lo que se entiende por ellas. Una máquina de vapor consiste en cilindros, pistones, calderas, válvulas, etc. Análogamente, un organismo se compone de células, tejidos, órganos. Una parte, en este sentido, es una unidad cuya concreta existencia, aparte de su relación con otras partes del mismo todo, es significativa, «tiene sentido». Una máquina puede, de hecho, ser desarmada. Un organismo no puede, en el mismo sentido, ser desarmado, al menos sin destruir permanentemente su función; pero un organismo muerto puede ser disecado y, consiguientemente, sus partes pueden ser identificadas. Estos dos ejemplos tienen, como nota común, la referencia espacial: las partes son entidades que pueden, como tales, ser localizadas.

Pero éste no es el punto esencial. Cabe el mismo tipo de análisis donde las partes, en cuanto tales, no existen espacialmente, porque las coordenadas espaciales no son inherentes al marco de referencia en cuestión. Para no mencionar otros casos, un conjunto de acciones puede ser desmenuzado analíticamente en partes tales como: actos racionales e irracionales, actos religiosos y seculares, etc. La cuestión clave es siempre la de si podemos considerar tal acto como existente «por sí mismo» (o sea, como un «tipo puro») sin implicar a los otros tipos de los que ha sido distinguido concretamente. El que la mayoría de los casos concretos sean «tipos mixtos» no tiene importancia en este preciso momento. Así, cabe pensar en la posibilidad de encontrarse con un hombre

puramente «nórdico» (cualquiera que sea la definición del tipo) y no tener que suponer *a priori* que, *por definición,* tiene sangre mediterránea, o cualquier otra sangre no nórdica.

La principal dificultad del trato con conceptos de «parte» o de «tipo» de esta clase deriva de una circunstancia: que las entidades concretas con las que la ciencia tiene que tratar tienen, en diversos grados, una propiedad generalmente llamada propiedad «orgánica». O sea, que el todo integrado por las partes en cuestión puede, en mayor o menor medida, ser un todo orgánico. En un polo o extremo está el caso «mecanicista», en el que todas las «propiedades» importantes de las partes que en concreto funcionan pueden ser definidas independientemente de sus relaciones con las otras partes o con el todo. Sobre todo, está el caso en el que la parte puede, de hecho, ser concretamente separada de estas relaciones y seguir, sin embargo, siendo «la misma». Así, podemos desarmar una máquina de vapor y examinar sus pistones, registrando su tamaño, forma, resistencia a la tracción, etc. Podemos hacer lo mismo con las otras partes y, si nuestras observaciones son exactas, calcular, a partir de las mismas, cómo funcionarán cuando estén juntas; por ejemplo: podemos calcular la eficacia de la máquina.

Ahora bien, precisamente en la medida en que un todo es orgánico [41], esto resulta imposible. La misma definición de un todo orgánico es la de aquel en cuyo seno las relaciones determinan las propiedades de sus partes. Las propiedades del todo no son mero resultado de las últimas. Esto es cierto, ya se trate de un organismo o de alguna otra unidad, tal como una «mente», una «sociedad», etc. Y, en la medida en que esto es cierto, el concepto de «parte» adquiere un carácter abstracto y, en realidad, «ficticio». Y es que la parte de un todo orgánico no es ya la misma una vez separada, fáctica o conceptualmente, del todo. Quizá la formulación clásica de este punto sea la de Aristóteles, según la cual, una mano separada del cuerpo vivo no es ya una mano «excepto en un sentido equívoco, como hablaríamos de una mano de piedra» [42].

[41] La obra del profesor Whitehead contiene el análisis más extenso conocido por el autor del concepto general de lo «orgánico».

[42] *Politics,* trad. por B. Joett, libro I, pág. 4. Esta fórmula aristotélica no es, en sí misma, satisfactoria. Es cierto que la «parte» de

Pero, ya se refiera el concepto a una parte mecanicista (que puede ser observada, sin un cambio esencial de propiedades, en una completa separación concreta del todo al que pertenece), ya se refiera a una parte orgánica (que, al ser concretamente separada, sólo sigue siendo parte en un «sentido equívoco»), el carácter *lógico* del concepto sigue siendo el mismo. Se refiere a una entidad concreta real o hipotéticamente existente. Por mucho que el concepto de «tipo puro», especialmente en el caso «orgánico», difiera de cualquier cosa concretamente observable, la piedra de toque es la de que el pensar en él como concretamente existente tenga sentido, que no suponga una contradicción de términos [43].

El concepto, en mecánica, de cualquier cuerpo físico concreto, o sistema de tales cuerpos, es de este carácter. Esto es cierto aunque sea imaginado, como lo son un gas «perfecto», una máquina «sin fricciones», etc. Así sucede con los elementos químicos, aunque

un todo orgánico abstraída de sus relaciones con el resto es una abstracción, siendo así comparable con la parte en funcionamiento sólo «en un sentido equívoco». Pero esto no quiere decir que en un sistema mecanicista no sean, en modo alguno, importantes las relaciones entre las partes. Una máquina no es una máquina, no funciona, a no ser que las partes estén, unas con otras, en las debidas relaciones. La diferencia puede ser precisada más refiriéndola al concepto, que desarrollaremos más tarde (ver especialmente cap. XIX), de «propiedades emergentes» de los sistemas orgánicos. En el campo orgánico, las descripciones de sistemas concretos, alcanzadas sólo mediante lo que se llamará «generalización directa» de las propiedades de las unidades, son indeterminadas al aplicarse a la realidad concreta. La laguna se llena teniendo en cuenta las propiedades emergentes de los sistemas, propiedades que resultan variar empíricamente en valor independientemente de las «propiedades elementales». Es imposible intentar, en esta exposición introductoria, aclarar satisfactoriamente estas complejidades. Se introduce esta nota simplemente para reconocer explícitamente que el problema de la naturaleza de lo orgánico es complejo y que la formulación del texto debe considerarse como una tosca aproximación, cuyo objetivo es llamar la atención del lector hacia la importancia del problema en el contexto de este estudio.

[43] Uno de los principales criterios de Max Weber con respecto al «tipo ideal» es el de que sea «objetivamente posible» (véase vol. II, cap. XVI).

algunos de ellos no se encuentren nunca en la naturaleza sin estar combinados con otros elementos. Así también con conceptos tales como «un acto perfectamente racional», un «grupo perfectamente integrado», etc. La legitimidad científica, más aún, la indispensabilidad de tales conceptos, no puede ser puesta en tela de juicio. Sin ellos no podría haber ciencia.

Además, tales conceptos no se restringen en su uso a su definición e identificación empírica como «verdaderas» partes de un fenómeno singular y concreto. Más bien, éste es siempre el primer paso de la generalización científica, ya que tales partes pueden ser identificadas como comunes a una pluralidad de diferentes fenómenos concretos. Además, cabe decir mucho, en su momento, sobre la conducta de estas partes en cierto tipo de circunstancias definibles. Tales juicios pueden producir un tipo de generalización de alto valor explicativo y que es, dentro de ciertos límites, perfectamente válida. Se calificará de «generalizaciones empíricas» a enunciados generales sobre la conducta posible, o probable, de tales «partes» concretas, o hipotéticamente concretas, de fenómenos concretos, o de varias combinaciones de ellos, en circunstancias típicas dadas [44]. Se debe insistir en la radical distinción *lógica* entre estos dos tipos de conceptos, «partes-tipo» y «generalizaciones empíricas», y otro que puede, en sentido estricto, denominarse de conceptos «analíticos». Este tipo de conceptualización supone realmente la primera. Sean cualesquiera las unidades o partes concretas, o hipotéticamente concretas, en las que se descomponga un fenómeno complejo concreto, estas unidades, una vez establecidas, tendrán por necesidad lógica atributos o cualidades generales.

Debe considerarse cualquier fenómeno o unidad especial, concreto o hipotéticamente concreto, no como una propiedad en

[44] En este sentido, la «parte» de la que se hace la unidad «radical» de análisis es, en cierto sentido, arbitraria. No hay un límite lógico esencial a la posible divisibilidad de los fenómenos en unidades cada vez más «elementales». Pero, precisamente en la medida en que los fenómenos son «orgánicos», cuanto más elemental es la unidad más «abstracto» o «vacío» resulta su concepto. Las relaciones de este tipo de conceptos con los otros dos parece poner un límite a la prosecución útil de este tipo de análisis. Este punto será tocado en el último capítulo.

este sentido, sino como algo susceptible de descripción en términos de una especial combinación de los «valores» concretos de estas propiedades generales. Así, se describe un cuerpo físico como algo que tiene una determinada masa, velocidad, ubicación, etc., en los aspectos relevantes para la teoría de la mecánica. Análogamente, cabe describir un acto como algo que tiene un cierto grado de racionalidad, desinterés, etc. *Es a estos atributos generales de los fenómenos concretos, relevantes dentro de la estructura de un esquema de referencia descriptivo dado, y a ciertas combinaciones de ellos, a quienes se aplicará el término de «elementos analíticos»*.

No es preciso considerar que tales elementos analíticos sean capaces de tener existencia concreta, incluso hipotética, separados de otros elementos analíticos del mismo sistema lógico. Podemos decir que tal y cual cuerpo *tienen* una masa de *x*, pero no que *son* una masa. Podemos también decir que tal y cual acto *son* racionales (hasta cierto punto), pero nunca que *son* la racionalidad, en el sentido de una cosa concreta. Hay, concretamente, actos racionales sólo en el mismo sentido lógico en el que hay cuerpos pesados. Sobre todo, la distinción entre partes-tipo y elementos analíticos no tiene nada que ver con el grado relativo de «organicidad» de los fenómenos a los que se refieren [45]. Cuando éstos son orgánicos, ambos conceptos suponen abstracción, pero por distintas razones. La «parte» de un todo orgánico es una abstracción, porque no cabe concebirla existiendo *en concreto*, independientemente de sus relaciones con el todo. Un elemento analítico, por otra parte, es una abstracción, porque se refiere a una propiedad general, mientras que lo que efectivamente observamos es sólo su «valor» concreto en el caso concreto. Podemos observar que un cuerpo dado tiene una masa dada, pero nunca observamos la «masa» como tal. La masa es, en la terminología de la lógica, un «universal». Análogamente, podemos observar que un acto dado tiene un alto grado de racionalidad, pero nunca podemos observar la «racionalidad» como tal [46].

[45] Ni con la diferencia entre las ciencias físicas y las sociales, tan a menudo correlacionada con los problemas de lo orgánico.

[46] Para evitar cualquier confusión posible acerca de estos con-

Es experiencia universal de la ciencia el que tales elementos analíticos, una vez definidos claramente, resultan tener entre sí ciertos modos uniformes de relación, válidos independientemente

ceptos, de vital importancia, cabe dar las siguientes definiciones explícitas:

1. Una unidad, en un sistema concreto, es la entidad que constituye la referencia común de una combinación de descripciones de hechos realizadas dentro de un marco de referencia, de tal modo que cabe considerar la combinación, a efectos del sistema teórico en cuestión, como una descripción adecuada de una entidad que, dentro del marco de referencia, existe, verosímilmente, con independencia. La unidad teórica es la combinación específica de universales lógicos, en relaciones lógicas específicas entre sí, dentro de la que se encajan estas descripciones de hechos.
2. Un elemento analítico es cualquier universal (o combinación de universales) cuyos valores correspondientes (o combinación de valores) pueden ser formulados como hechos que determinan, parcialmente, una clase de fenómenos concretos. «Determinan» significa aquí que un cambio en estos valores, dentro del cuadro del (o de los) mismo(s) universal(es), supone un cambio correspondiente en los fenómenos concretos, en aspectos importantes para el sistema teórico.

La distinción entre unidad y elemento es, en primer lugar, una distinción lógico-operacional. Cualquier hecho o combinación de hechos puede constituir el «valor» de un elemento, siempre que este elemento sea tratado como una variable; es decir: siempre que se pregunte si un cambio dado de este valor alteraría o no el fenómeno concreto y, caso afirmativo, cómo lo haría. Tales valores pueden, o no, describir adecuadamente unidades, o combinaciones de ellas, concretas o hipotéticamente concretas. La mayoría de los elementos de sistemas analíticos desarrollados (tales como masa, velocidad) sólo describen parcialmente entidades concretas. Pero cuando los dos tipos de conceptos se solapan en referencia empírica conviene, a menudo, hablar de partes o unidades estructurales como «elementos», aunque se necesite más de un hecho para describirlos adecuadamente. Así, un fin, o una norma o una condición dada de la situación, pueden ser elementos. Sólo es probable que surja la confusión cuando se suponga que, puesto que algunos elementos son, al mismo tiempo, entidades potencialmente concretas, todos los elementos deben serlo.

Hay otra posible fuente de confusión en este campo, frente a la que

de cualquier grupo particular de sus valores [47]. Denominaremos «leyes analíticas» a estos modos uniformes de relación entre los valores de los elementos analíticos. El que sean o no expresables en términos numéricos tiene una importancia secundaria para nuestros objetivos presentes. En el ejemplo tomado del campo de la acción, en la medida en que un campo de acción es racional, a espaldas del valor o grado de su racionalidad, se ajusta a ciertas leyes; v. g., tiende a «maximizar la utilidad».

Son los elementos analíticos en este sentido las variables de las ciencias físicas. Pero tanto el término «variable» como el tipo dominante utilizado en las ciencias físicas pueden provocar un malentendido con respecto a la relación entre aspectos cuantitativos y cualitativos. Quizá en un sentido el «tipo ideal» de variable sea el de masa o distancia, propiedad de los cuerpos o de sus relaciones que no sólo es observable sino también medible. Es decir: las únicas observaciones a las que cabe llamar observaciones de masa pueden ordenarse a lo largo de una única escala cuantitativa de acuerdo con la variación de una unidad constante y definida. Cuando la medición es imposible, como sucede con las llamadas a veces variables no métricas, cabe todavía, a menudo, ordenar todas las observaciones concretas relevantes sobre una única

hay que estar precavido. Los caracteres de los sistemas orgánicos que aparecen a cualquier nivel de complejidad de los sistemas no pueden, por definición, existir concretamente separados de las combinaciones relevantes de las unidades más elementales de los sistemas. No pueden aislarse, incluso conceptualmente, de estas unidades más elementales, en el sentido de considerarlas como existentes independientemente. De ahí que donde el análisis estructural deba describir sistemas orgánicos deban incluirse estas propiedades o relaciones emergentes de unidades. Puede que sea o no oportuno, en cualquier caso concreto, emplear también estas propiedades emergentes como variables. Tienen en común con elementos como el de masa el que la concepción de «existentes por sí mismos» no tiene sentido. Pero depende de las exigencias del sistema teórico concreto y de sus problemas el que los mismos conceptos encajen tanto en los aspectos estructurales como en los analíticos del sistema teórico.

[47] Es decir: estos elementos, aunque independientemente variables, son indirectamente interdependientes. La referencia es a sus modos uniformes de interdependencia en un sistema.

escala de orden de magnitud, de tal modo que, de cada dos, sea posible decir cuál es mayor y cuál es menor. Además de esto, la medición implica la exacta localización de la observación con respecto a otras, mediante la determinación del intervalo entre cada par de un modo directamente comparable cuantitativamente con el intervalo entre cualquier otro par. Así, en términos no métricos es posible decir que un vaso de agua está más caliente que otro, que, en términos métricos, puede tener a su favor una diferencia de 10 grados centígrados.

Aplicada a verdaderas variables de sistemas de amplio alcance, la medición casi no existe en el campo social, en tanto que incluso la determinación cuantitativa no métrica de órdenes de magnitud es rara. Afortunadamente, las exigencias lógicas de los sistemas teóricos permiten un alejamiento todavía mayor respecto del tipo ideal de una variable simple y medible.

Es una exigencia metodológica la de que los hechos que entren en una teoría científica sean susceptibles de determinación con un grado de precisión adecuado a los objetivos teóricos del sistema. En los últimos años, es frecuente, por influencia del profesor Bridgman [48], enunciar esta exigencia diciendo que los hechos debieran obtenerse mediante una «operación» claramente definible. Tanto la medición como la ordenación por magnitudes son tipos de tales operaciones, pero estas dos categorías no agotan la lista de operaciones científicamente aceptables. Además, están aquellas por las cuales se realizan observaciones que, aunque tienen en común el derivar de la «misma» operación, no son todavía susceptibles de ordenación en una única escala de orden de magnitud. Esto significa que, si se quiere ordenar tales hechos, la ordenación debe hacerse de acuerdo con algún modo de clasificación más complejo que una única serie de variación. Pero, siempre que las observaciones sean resultado del mismo tipo de funcionamiento, es decir, siempre que sean ejemplos concretos de la misma categoría general o universal en este sentido, es permisible tratarlos a todos como «valores» del mismo elemento. Esto es especialmente cierto, como se mostrará, de la más famosa categoría de Pareto: los «residuos». Estos residuos no pueden

[48] P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Phisics.*

medirse, pero se obtienen por un determinado procedimiento y se ordenan mediante una clasificación bastante compleja, en la cual se introducirá una complejidad aún mayor como resultado del análisis de este estudio [49].

Probablemente estará todo el mundo de acuerdo en que, en aras de la simplicidad y de la precisión de los resultados, es muy deseable que los elementos de un sistema teórico sean, como la masa y la distancia, susceptibles de medición precisa en una escala unitaria. Después surge la pregunta de por qué algunas ciencias, como las sociales, deben tolerar elementos tales como los residuos de Pareto. La respuesta está en el carácter de los hechos que, como se ha indicado, son cuestión de fenómenos concretos, por una parte, y en sus relaciones con el esquema conceptual, por otra. Este estudio se refiere a un determinado sistema teórico en una determinada fase de su desarrollo. No se plantea la cuestión de si son posibles otros sistemas teóricos, radicalmente distintos, como medio de comprender los fenómenos de la conducta humana en sociedad. Pero, dado este sistema teórico en la forma en que existía en el momento en que aquí se considera, ciertos problemas referentes a los hechos, tales como la racionalidad o, como dice Pareto, la «logicidad» de la acción, son inherentes a la estructura del sistema. El esquema sólo puede tener significación empírica siempre que sea posible idear procedimientos de observación en cuyos términos puedan resolverse estos problemas. Es simplemente un hecho el que la mayoría de los procedimientos empleados por los escritores aquí tratados producen datos cuya heterogeneidad cualitativa no puede reducirse a una única escala de variación cuantitativa y seguirse ajustando al esquema conceptual empleado. No es, en modo alguno, imposible que, a lo largo de la futura evolución del sistema, resulte posible una mayor cuantificación, o incluso una mayor posibilidad de medición [50]. Pero el hecho de que, por el momento, sólo sea posible tan poca cosa no signi-

[49] De ahí que un «elemento» sea el concepto general correspondiente a cualquier hecho concreto, o a cualesquiera hechos concretos, que pueda(n), por observación operacional, predicarse de un fenómeno.

[50] Parece razonable decir que casi todas las mediciones verdaderas en el campo social están a un nivel estadístico que, hasta ahora, ha sido enormemente difícil de integrar directamente con la teoría analítica,

fica que no se hayan alcanzado resultados científicos de importancia. La verdad científica no es un todo o nada sino una cuestión de aproximación sucesiva. Lo que tenemos es de gran validez e importancia, aunque esté muy lejos de la perfección científica.

Se considerará, a efectos de este estudio, que un «sistema teórico» incluye los tres tipos de conceptos de los que ya hemos hablado. Son tan estrechamente interdependientes que nunca hay un sistema de elementos analíticos sin un marco de referencia correspondiente y una concepción de la estructura de los sistemas concretos a los que se aplica, en cuanto integrada por ciertos tipos de unidades o partes. Pero los estudios sobre sistemas teóricos pueden diferir en la importancia relativa que den a estos tres tipos de conceptos. Este estudio, como cualquier otro, debe incluir a los tres, pero su centro de atención estará en uno: en el concepto de «parte» o unidad. Su interés se centrará en las unidades y en sus interconexiones estructurales, que integran los sistemas de acción concretos. Estos sistemas concretos son, todos, fenómenos susceptibles de descripción de acuerdo con el marco de referencia de la acción. Los elementos analíticos serán tratados en varios puntos, pero no se intentará formular sistemáticamente las definiciones e interconexiones de los elementos analíticos implicados en tales sistemas concretos de acción.

El estudio de las partes o unidades de los sistemas de acción es naturalmente clasificable en dos grupos: el de la definición y clasificación de las unidades elementales y el de la determinación de las relaciones relevantes de las unidades en los sistemas. El último puede, a los efectos presentes, denominarse de las relaciones estructurales. El esquema fundamental del presente estudio puede, pues, considerarse un análisis del aspecto estructural de los sistemas de acción; en cierto sentido, su «anatomía». Conviene

del modo como están integradas las mediciones de la física. Lo que se mide son las resultantes de un número considerable de elementos, en cuanto seleccionados de acuerdo con las teorías existentes. La mayor aproximación a la situación de la ciencia física viene, quizá, representada por los intentos, en economía, de formular funciones estadísticas de oferta y demanda. Pero, incluso aquí, hay serias dificultades para ajustar los hechos estadísticos disponibles a las definiciones de elementos de la teoría.

llamar la atención sobre que, en relación con los mismos fenómenos concretos, cabe llevar el análisis estructural a muchos niveles distintos. Las relaciones mutuas de los cuatro esquemas previamente mencionados[51] son, fundamentalmente, las de los diferentes niveles a los que se describe «la estructura social». De estos cuatro, en cualquier caso, el que nos interesa aquí, el de la «acción», debe considerarse como el más elemental. El análisis subsiguiente no es, pues, un análisis de estructura social de la máxima amplitud, sino que sólo considera la estructura social en la medida en que puede expresarse de acuerdo con el esquema de la acción. De aquí el título: *La Estructura de la Acción Social.*

Aunque todas las estructuras puedan considerarse susceptibles de análisis en términos de una pluralidad de elementos analíticos, y, en consecuencia, los dos tipos de análisis estén íntimamente ligados, no significa esto que sólo sea posible una elección de elementos en el análisis de una estructura concreta, una vez que la última ha sido descrita adecuadamente. Por el contrario, es un hecho bien fundado el de la probabilidad de que varias de tales elecciones sean posibles. Si funciona más de una, es desde luego seguro que resultarán estar relacionadas. Pero esta misma posibilidad de diferentes elecciones de elementos explica por qué no es aconsejable intentar pasar directamente desde un esquema de la estructura de los sistemas de acción hasta un sistema de elementos. Es en el primer nivel y no en el último donde los autores aquí estudiados convergen, casi explícitamente, en un único sistema. Pero varía tanto el modo como dicho sistema es descrito en sus obras que no cabe reducir, sin un largo y difícil análisis, los elementos analíticos a un único sistema. En realidad, esto sería enormemente arduo, ya que sólo en Pareto es un sistema de elementos algo explícito.

Sólo queda por comentar un punto introductorio. Esta obra no es, ni pretender ser, definitiva, incluso dentro del reducido campo que se ha fijado. Es uno de los más importantes corolarios de la visión de la naturaleza de la ciencia aquí ofrecida que la ciencia no puede, sin presiones externas, ser algo estático, sino que está intrínsecamente inmersa en un proceso dinámico de des-

[51] *Supra*, pág. 66.

arrollo. De aquí que cada publicación de resultados, si va más allá de cuestiones de hecho tales que no puedan tener implicaciones para la estructura de la teoría, sea en cierto sentido una fijación arbitraria de un punto dado de este proceso.

Un estudio cuyo objetivo sea determinar si César fue o no asesinado el 15 de marzo del año 44 a. de C. puede, sin duda, llegar a un resultado definitivo, ya que el hecho, sea uno u otro, una vez fijado encajará en casi cualquier esquema conceptual. Esto no es cierto aplicado a un estudio como el presente. Puede, si está bien hecho, como cualquier estudio científico, esperar dejar un «precipitado» permanentemente válido, pero no puede pretender haber alcanzado el esquema conceptual final en cuyos términos este precipitado puede formularse mejor y relacionarse con otros hechos.

Se previene seriamente contra tales pretensiones prematuras de finalidad. El autor ha estudiado, con mayor o menor intensidad, las principales obras de los autores tratados en este estudio durante períodos que van de seis a diez años. Después de considerables períodos de ocupación en otros campos, ha vuelto a reconsiderar activamente sus obras. Esta reconsideración sirvió siempre para sacar a la luz cosas muy importantes acerca de ellos descuidadas previamente. Los puntos más importantes, a los efectos de este estudio, no fueron entendidos en la primera lectura, sino sólo, generalmente, tras repetidas reconsideraciones.

La explicación de este hecho parece estar en que el pensamiento sobre estas cuestiones se había ido, entre tanto, desarrollando. Aunque los puntos significativos habían sido leídos y, en cierto sentido, «entendidos», no resultaron en lecturas anteriores «importantes» en el sentido en que lo han resultado después, porque, en un primer momento, no fue posible relacionarlos con un sistema teórico y con los problemas de él derivados. Como no hay motivo para creer que este proceso de desarrollo del pensamiento se haya detenido de repente [52], la única justificación de la publicación de los resultados de este estudio, en este momento

[52] Realmente, el resultado de la reconsideración crítica de varias partes del estudio, estimulada por las amigables críticas de algunos colegas, ha confirmado fuertemente, desde que la opinión fue emitida por primera vez, esta afirmación. El proceso ha continuado, y continuará sin duda en el futuro.

o en cualquier otro, es la convicción de que el proceso ha alcanzado un punto en que los resultados hasta la fecha, aunque no definitivos, están suficientemente integrados como para ser significativos.

El Dios de la ciencia es, realmente, la Evolución. Pero, para aquellos que le obedecen con verdadero espíritu científico, el que la ciencia evolucione más allá de los puntos que ellos mismos han alcanzado no debe interpretarse como una traición. Es el cumplimiento de sus propias y más altas esperanzas.

NOTA SOBRE EL CONCEPTO DE «HECHO»

Con el fin de evitar una fuente de error muy corriente, no es ocioso, para empezar, precisar el sentido en que se va a emplear el término «hecho». Adaptando la definición del profesor Henderson [53], se entiende en este estudio por hecho: una «afirmación verificable empíricamente acerca de fenómenos, en términos de un esquema conceptual». No se suscitará ahora la cuestión de las fuentes de prueba de tales afirmaciones ni la de si es legítimo incluir dicha expresión dentro de las «experiencias receptor» del profesor Henderson. Esta cuestión surgirá de nuevo en distintos momentos de este estudio. Ahora, sin embargo, basta con realizar una distinción que influye mucho en la cuestión de la abstracción científica. En la definición anterior, un hecho era calificado de «*afirmación* verificable empíricamente acerca de fenómenos». La cuestión es que un hecho no es, en sí, un fenómeno, sino un enunciado *acerca* de uno o más fenómenos. Todas las teorías científicas se componen de hechos y de enunciados de relaciones entre hechos en este sentido. Pero esto no significa, en modo alguno, que los hechos implicados en cualquier teoría sean las únicas proposiciones verificables que quepa hacer acerca de los fenómenos a los que se refieren. Un sistema de teoría científica es generalmente abstracto precisamente porque los hechos que engloba no constituyen una descripción completa de los fenómenos concretos implicados sino que son enunciados «en términos de un esquema conceptual»; es decir, sólo incluyen hechos relativos a fenómenos *importantes* para el sistema teórico que se está empleando en aquel momento. La distinción entre un hecho, que es un *enunciado acerca de* fenómenos, y los fenómenos mismos, que son entidades concretas y realmente exis-

[53] L. J. Henderson, *op. cit.*

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE MEXICO

COMISION DE NUEVOS METODOS DE ENSEÑANZA

tentes, evitará, si se tiene bien presente, mucha confusión. Los términos se emplearán en estos sentidos a lo largo del presente estudio.

De las anteriores consideraciones se desprende que los fenómenos no son nunca «hechos», a no ser que se hable en un sentido elíptico. En general, sólo se puede describir adecuadamente un fenómeno, a efectos incluso de un único sistema teórico, enunciando un cierto número de hechos lógicamente independientes. El orden concreto de los enunciados y su número son cuestiones relativas tanto al carácter empírico del fenómeno que se estudia como al sistema teórico según el cual se está analizando. A efectos de cualquier esquema conceptual, hay una descripción «adecuada»: la determinación de un número suficiente de hechos *importantes*. Este es, en general, muy inferior al número total de hechos que cabe conocer acerca de tal fenómeno. Incluso cuando decimos que «no conocemos suficientes hechos» para justificar una conclusión dada, no queremos decir, cuantitativamente, que no podamos realizar un *número* suficiente de afirmaciones verificables acerca del fenómeno sino, más bien, que no estamos en condiciones de hacer ciertas afirmaciones *importantes* exigidas lógicamente como premisas de la conclusión. La estructura del sistema teórico determinará qué hechos son importantes.

CAPITULO II

LA TEORIA DE LA ACCION

Ya se ha dicho que el objetivo de este estudio es seguir con detalle un proceso de cambio fundamental de la estructura de un único sistema teórico de las ciencias sociales. El resto de la parte primera se dedicará a describir los caracteres básicos del sistema, en términos en los que quepa hablar de su continuidad a lo largo del proceso, describiendo la estructura lógica de la versión inicial o del grupo relacionado de versiones con las que este proceso empieza, y describiendo, finalmente, la historia del sistema en el pensamiento social de Europa occidental, hasta donde comience, en la parte segunda, un análisis intensivo de él.

Por conveniencias de referencia, se llamará a este esquema conceptual teoría de la acción. La continuidad a la que nos hemos referido consiste en conservar, durante toda la evolución, un modelo conceptual básico que, por mucho que varíe su uso y contorno en las diferentes etapas del proceso, se mantenga, en ciertos puntos esenciales, invariable.

LA UNIDAD DE LOS SISTEMAS DE ACCION

Se llamó la atención, en el capítulo I, sobre que, en el proceso de conceptualización científica, los fenómenos concretos se dividen en partes o unidades. La primera nota destacada a tratar del sistema conceptual reside en el carácter de las unidades que emplea al realizar esta división. Puede llamarse a la unidad básica «acto unidad». Así como las unidades de un sistema mecánico en el

sentido clásico, las partículas, sólo pueden definirse en términos de sus propiedades (masa, velocidad, localización espacial, dirección de movimiento, etc.), del mismo modo las unidades de los sistemas de acción también tienen ciertas propiedades básicas sin las cuales no cabe pensar en la unidad como en algo «existente». Así, para continuar con la analogía, la concepción de una unidad de materia, que tiene masa pero que no puede situarse en el espacio, no tiene sentido, en términos de la mecánica clásica. Debe indicarse que el sentido en el que se considera aquí al acto unidad como entidad existente no es el de la espacialidad concreta, u otro tipo de existencia separada, sino el de la «conceptibilidad» como unidad en términos de un marco de referencia. Antes de que se pueda, de algún modo, hablar de él como de una unidad de un sistema, debe haber un número mínimo de términos descriptivos que se le puedan aplicar, un número mínimo de hechos averiguables acerca de él. En este sentido, pues, un «acto» implica lógicamente lo siguiente: 1) Un agente, un «actor». 2) A efectos de definición, el acto debe tener un «fin», un futuro estado de cosas hacia el que se oriente el proceso de la acción [1]. 3) Debe iniciarse en una «situación» cuyas tendencias de evolución difieran, en uno o más aspectos importantes, del estado de cosas hacia el que se orienta la acción (el fin). Esta situación es, a su vez, descomponible en dos elementos: aquellos sobre los que el actor no tiene control (es decir, los que no puede alterar, o evitar que se alteren, de acuerdo con su fin), y aquellos sobre los que tiene control [2]. Cabe denominar a los pri-

[1] En este sentido, y sólo en éste, el esquema de la acción es intrínsecamente teleológico.

[2] Debe indicarse especialmente que no nos referimos aquí a cosas concretas de la situación. La situación constituye condiciones de la acción, por contraposición a medios, *en la medida en que no está sujeta al control del actor*. Prácticamente, todas las cosas concretas de la situación son en parte condiciones y en parte medios. Así, en términos de sentido común, un automóvil es un medio para transportarse de un sitio a otro. Pero una persona corriente no puede hacer un automóvil. Teniendo, sin embargo, el grado y la clase de control sobre él que sus características mecánicas y nuestro sistema de propiedad permitan, puede utilizarlo para trasladarse de Cambridge a Nueva York. Teniendo el automóvil, y supuestas la existencia de carreteras, la disponibilidad de

meros «condiciones» de la acción; a los últimos, «medios». Finalmente, es inherente a la concepción de esta unidad, a sus utilizaciones analíticas, un cierto modo de relación entre estos elementos. O sea, que en la elección de medios alternativos para el fin, en la medida en que la situación permite alternativas, hay una «orientación normativa» [3] de la acción. Dentro del área de control del actor, no cabe, en general, considerar a los medios empleados o como elegidos al azar o como exclusivamente dependientes de las condiciones de la acción. Por el contrario, en cierto sentido deben estar sometidos a la influencia de un factor selectivo independiente y determinado, cuyo conocimiento sea necesario para la comprensión del curso concreto de la acción. Lo esencial para el concepto de acción es que haya una orientación normativa, no que ésta sea de un determinado tipo. Como se verá, la distinción entre varios tipos posibles de orientación normativa es una de las más importantes cuestiones con las que se enfrenta este estudio. Pero, antes de entrar en la definición de cualquiera de ellos, deben señalarse unas cuantas de las principales implicaciones del esquema conceptual básico.

La primera implicación importante es la de que un acto es siempre un proceso en el tiempo. La categoría tiempo es básica para el esquema. El concepto de fin implica siempre una referencia futura a un estado que, o no existe todavía, y no empezaría a existir si el actor no hiciese algo a este respecto, o, si existe ya, no permanecería invariable [4]. Este proceso, visto fundamental-

gasolina, etc., tiene un grado de control sobre, dónde y cuándo el automóvil debe ir y, por consiguiente, sobre sus propios movimientos. Es en este sentido como un automóvil constituye un medio para los propósitos analíticos de la teoría de la acción.

[3] Para una definición y breve exposición del término «normativo», tal y como se emplea en este estudio, véase la nota A al final de este capítulo.

[4] Así como los fenómenos de la acción son intrínsecamente temporales (es decir, implican procesos en el tiempo), no son, en el mismo sentido, espaciales. Es decir, *las relaciones en el espacio* no son, como tales, relevantes para los sistemas de la acción considerados analíticamente. A los efectos analíticos de esta teoría, los hechos sólo secundariamente, no primariamente, están localizados en el espacio. O, para decirlo de modo algo distinto, las relaciones espaciales sólo son condi-

mente en términos de su relación con los fines, es denominado, indistintamente: «consecución», «realización» y «logro».

En segundo lugar, el hecho de que se abra al actor un abanico de posibilidades (en relación tanto con los fines como con los medios), en combinación con el concepto de una orientación normativa de la acción, supone la posibilidad de «error», de fracaso en la consecución de los fines o en la elección «correcta» de los medios. Los varios significados del error y los diversos factores a los que cabe atribuirlo constituirán uno de los principales temas a tratar.

En tercer lugar, el marco de referencia del esquema es subjetivo en un sentido especial. Es decir, trata de fenómenos, de cosas y sucesos tal y *como aparecen desde el punto de vista del actor* cuya acción se analiza y considera. Desde luego, los fenómenos del «mundo externo» juegan una parte principal en el condicionamiento de la acción. Pero, en la medida en que puedan utilizarse por este esquema teórico, deben ser reductibles a términos subjetivos en este sentido concreto. Este hecho es de cardinal impor-

ciones, y, en la medida en que son controlables, medios de la acción. Esto proporciona un sentido en el que el esquema de la acción es, siempre y necesariamente, abstracto. Porque es lícito decir que no hay fenómeno empírico alguno, ninguna cosa o suceso conocido por la experiencia humana que no sea en cierto aspecto físico, en el sentido de ser susceptible de localización en el espacio. No hay, ciertamente, entidad («self») alguna empírica conocida que no sea un «aspecto de» o que no esté «asociada a» un organismo biológico vivo. De aquí que los hechos de la acción sean siempre, concretamente, hechos en el espacio, «cosas que les pasan a» los cuerpos físicos, o que los implican. Así, en cierto sentido, no hay acto concreto al que la categoría de espacio le sea inaplicable. Pero, al mismo tiempo, esa categoría es irrelevante para la teoría de la acción, considerada como sistema analítico; lo que, desde luego, supone que el aspecto «acción» de los fenómenos concretos no los agota nunca. Los hechos que la teoría de la acción incluye nunca son «todos los hechos» acerca de los fenómenos en cuestión. Por otra parte, hay, sin duda, muchos fenómenos concretos que, en la medida en que son objeto de estudio científico, se agotan en el aspecto «físico», no de la acción, tales como las piedras y los cuerpos celestes. Esta «implicación» de la acción en el mundo físico debe, aparentemente, considerarse como uno de los fundamentos de nuestra experiencia.

tancia para comprender algunas de las peculiaridades de las estructuras teóricas aquí consideradas. El mismo hecho introduce una nueva complicación que debe tenerse en cuenta continuamente. Cabe decir que es competencia de toda ciencia empírica la comprensión de los fenómenos del mundo externo. Luego los hechos de la acción son, para el científico que los estudia, hechos del mundo exterior (en este sentido, hechos objetivos). Es decir, se refieren simbólicamente a fenómenos «externos» [5] al científico, no al contenido de su propia mente. Pero, en este caso concreto, a diferencia de en el de las ciencias físicas, los fenómenos que se estudian tienen un aspecto subjetivo científicamente relevante. Es decir, así como no es de la competencia del científico social el estudio del contenido de su propia mente, sí lo es, y mucho, el estudio del contenido de las mentes de las personas cuya acción estudia. Esto hace necesario distinguir entre el punto de vista objetivo y el subjetivo. La distinción y la relación de los dos entre sí son de gran importancia. Al decir «objetivo», en este contexto, se quiere decir: «desde el punto de vista del observador científico de la acción»; y al decir subjetivo: «desde el punto de vista del actor».

Todavía se deriva una nueva consecuencia de la «subjetividad» de las categorías de la teoría de la acción. Cuando un biólogo o un psicólogo conductistas estudian a un ser humano, lo estudian como organismo, como unidad en el mundo separada y espacialmente distinguible. La unidad de referencia a la que estamos considerando como actor no es este organismo sino un «yo» o «sí mismo». Lo principal de esta consideración es que el cuerpo del actor es, para él, tan parte de la situación de la acción como el «medio externo». Entre las condiciones a las que está sujeta su acción están las que se refieren a su propio cuerpo, mientras que entre los medios mas importantes a su disposición están los «poderes» de su propio cuerpo y, desde luego, su «mente». La distinción analítica entre actor y situación no puede identificarse, en modo alguno, con la distinción, en las ciencias biológicas, entre orga-

[5] «Externos» epistemológicamente, no espacialmente. El mundo externo no está, en un sentido espacial, «fuera» del sujeto cognoscente. La relación sujeto-objeto no es una relación en el espacio.

nismo y medio. No es cuestión de distinciones entre «cosas» concretas, ya que el organismo es una unidad real [6]. Es, más bien, cuestión del análisis exigido por las categorías de los sistemas teóricos empíricamente útiles.

Debe hacerse constar una cuarta implicación del esquema de la acción. Sin duda, la situación de la acción incluye partes de lo que se llama, en términos de sentido común, medio físico y organismo biológico (por sólo mencionar dos puntos). Con la misma certeza cabe decir que estos elementos de la situación de la acción son susceptibles de análisis conforme a las ciencias físicas y biológicas, y que los fenómenos en cuestión se someten a análisis de acuerdo con las unidades utilizadas en esas ciencias. Así, se puede decir, con toda verdad, que un puente consiste en: átomos de hierro, una pequeña cantidad de carbón, etc.; y en sus componentes: electrones, protones, neutrones, etc. ¿Debe, pues, el estudioso de la acción hacerse físico, químico, biólogo, para comprender su tema? Sí, en cierto sentido; pero no es necesario o deseable, a efectos de la teoría de la acción, llevar tales análisis todo lo lejos que la ciencia, en general, pueda hacerlo. El marco de referencia con que el estudioso de la acción trabaja fija el límite. O sea, que se interesa por fenómenos con un aspecto no reductible a términos de acción sólo en la medida en que inciden de modo relevante sobre el esquema de la acción, como condiciones o como medios. En la medida en que sus propiedades, que son importantes en este contexto, puedan determinarse con precisión, éstos pueden tomarse como datos sin más análisis. Sobre todo, átomos, electrones o células no deben ser considerados como unidades a efectos de la teoría de la acción. El análisis unitario de cualquier fenómeno, más allá del punto en que es un medio o una condición íntegros de la acción, conduce a otro esquema teórico. A efectos de la teoría de la acción, la menor unidad concreta concebible es el acto unidad, y aun cuando es, a su vez, descomponible en los elementos a los que nos hemos referido (fin, medios, condiciones y normas orientadoras), un ulterior análisis de los fenómenos de los que

[6] Pero no es una entidad completamente concreta más de lo que puede serlo un actor. Sólo incluye a los hechos acerca de esta entidad relevantes para un marco de referencia «biológico».

éstos son, a su vez, aspectos sólo es relevante para la teoría de la acción en la medida en que quepa referirse a las unidades obtenidas en cuanto constitutivas de tales elementos de un acto unidad o de un sistema de ellos.

Debe tocarse otra cuestión general acerca del status de este esquema conceptual, antes de entrar en sus usos más concretos. Puede emplearse a dos niveles distintos, que cabe calificar de «concreto» y «analítico». Al nivel concreto, por acto unidad se entiende un acto concreto y real, y por sus «elementos»: las entidades concretas que lo constituyen. Así, por concreto se entiende: el estado total de cosas del futuro anticipado, en la medida en que sea relevante para el marco de referencia de la acción. Por ejemplo, el fin inmediato de un estudiante puede ser el escribir sobre un tema dado. Aunque al comienzo del curso de la acción no podrá prever su contenido con detalle (esto es cierto de muchos fines concretos), tendrá, en términos generales, una idea de conjunto, una previsión acerca de ella. El contenido detallado sólo se desentrañará en el curso de la acción. Pero este producto previsto, que quizá sea «entregado», es el fin concreto. Análogamente, los medios concretos son las cosas de la situación sobre las que tiene un grado apreciable de control, tales como: libros, en su poder o en la biblioteca, papel, lápiz, máquina de escribir, etc. Las consideraciones concretas son los aspectos de la situación que no puede controlar para sus propósitos inmediatos, como el hecho de que se ve limitado a los libros disponibles en la biblioteca de su «college», etc. La función de este uso concreto del esquema de la acción es, fundamentalmente, descriptiva. Los hechos pueden tener significado para el científico que lo emplea en la medida en que sean aplicables a entidades que tengan un puesto en el esquema, a «fines» u otros elementos normativos, «medios» o «condiciones» de actos o sistemas de acción. Pero, en este contexto, sólo sirve para ordenar de cierto modo los datos, no para sujetarlos al análisis necesario para su explicación.

A efectos explicativos, suele ser necesario un nuevo paso de abstracción. Consiste en generalizar el esquema conceptual, para formular las relaciones funcionales implicadas en los hechos, ya ordenados descriptivamente. Quizá pueda verse más claramente el cambio considerando que una de las funciones principales, en este

contexto, de un esquema analítico, por contraposición a otro concretamente descriptivo, debe ser la de distinguir el papel de los elementos normativos [7] de la acción del de los no normativos. El problema lo ilustra bien la dificultad que uno encuentra en conexión con el concepto de «fin». Según la definición dada hasta ahora, un fin es un estado futuro de cosas concreto y anticipado. Pero está totalmente claro que no todo este estado de cosas, sino sólo ciertos aspectos o caracteres de él, pueden atribuirse a elementos normativos; por lo tanto, a la mediación del actor, más que a características de la situación en la que actúa. Así, pues, para utilizar el ejemplo anterior, en el proceso de acción que lleva a escribir un trabajo para un curso, varios aspectos del fin concreto no pueden atribuirse a la intervención del estudiante, tales como el que sólo determinados libros se puedan obtener en la biblioteca, y otras condiciones relevantes para el acto. Un fin, pues, en el sentido analítico, debe definirse como la *diferencia* entre el futuro estado de cosas anticipado y el que pudiera haberse predicho que se habría derivado de la situación inicial *si no hubiese intervenido el actor*. Consiguientemente, y en un sentido analítico, los medios no se referirán a las cosas concretas que se «utilizan» en el curso de la acción, sino sólo a aquellos elementos y aspectos de ellos que son susceptibles de control [8] por el actor en la persecución de su fin [9], y en la medida en que lo son.

[7] Normativo quiere aquí decir elemento teleológico sólo desde el punto de vista del actor. No tiene una connotación ética para el observador. Véase nota A, pág. 117.

[8] O alteración o prevención deliberada de una alteración que, de otro modo, tendría lugar.

[9] Un caso particular de esta distinción general tiene considerable importancia. Ya se ha dicho que el actor es un yo o sí-mismo, no un organismo, y que su organismo es parte del «mundo externo» desde el punto de vista de las categorías subjetivas de la teoría de la acción. A este respecto, resulta necesario tener presente la diferencia entre dos distinciones. Por una parte, está la utilizada tan a menudo por los biólogos entre el organismo concreto y su medio concreto. Por lo tanto, en los medios concretos para un curso de acción dado es, a menudo, necesario o útil distinguir los poderes concretos que corresponden al actor (es decir: la fuerza de sus músculos, la habilidad manual que pueda

Un segundo aspecto muy importante de la distinción entre el uso concreto y el analítico del esquema de la acción es el siguiente. Ya se ha mencionado el esquema biológico predominante de organismo y medio. Aun cuando no cabe identificar al esquema de la acción con éste, es, en ciertos aspectos, muy análogo a él. Es decir, se considera que un actor concreto actúa hacia fines concretos, en una situación concreta dada. Pero surge una nueva situación lógica cuando se intenta generalizar sobre sistemas totales de acción en términos de las interrelaciones funcionales de los hechos enunciados acerca de ellos. El problema de la discriminación entre los papeles de los elementos normativos y no normativos puede, otra vez, servir de ejemplo. Desde el punto de vista de un actor concreto aislado en una situación concreta, los efectos, tanto presentes como anticipados, de las acciones de otros pertenecen a la situación y, consiguientemente, pueden ser relacionados con la acción del individuo en cuestión como medios y condiciones. Pero, al estimar el papel de los elementos normativos en el

tener) de los medios obtenibles en su medio ambiente (tales como herramientas, etc.). Pero, a nivel analítico, la distinción análoga es claramente diferente; es la distinción existente entre la herencia y el medio ambiente en el sentido de la teoría biológica. Está claro que el organismo concreto, en cualquier momento dado, no es producto exclusivo de la herencia sino de la compleja interacción de factores hereditarios y ambientales. «La herencia», pues, se convierte en un nombre para aquellos de los elementos que influyen sobre la estructura y función del organismo que cabe considerar como determinados en la constitución de las células embrionarias de cuya unión nace el organismo concreto. Igualmente, y en principio, no cabe considerar al medio concreto de un organismo desarrollado como producto exclusivo de factores ambientales en el sentido analítico, ya que, en la medida en que cabe considerar que ha sido influido por la acción sobre él de organismos, los factores hereditarios habrán jugado un papel. Al considerar un organismo tal como el hombre, ésta es, obviamente, una cuestión de gran importancia. Puesto que el aspecto biológico del hombre tiene tan gran importancia concreta, es a menudo muy conveniente, al tratar de la acción, emplear términos tales como herencia y medio ambiente. Al hacer esto, importa siempre mucho tener bien presente cuál de los dos conceptos alternativos que acabamos de diseñar es aplicable, y sólo realizar las inferencias adecuadas al que es relevante.

sistema total de acción en el que este actor concreto constituye una unidad, sería, obviamente, ilegítimo incluir estos elementos en la situación para el sistema global. Porque lo que son, para un actor, medios y condiciones no normativos sólo son explicables, en parte al menos, en términos de los elementos normativos de la acción de otros en el sistema. Este problema de la relación entre el análisis de la acción de un actor particular y concreto en un medio concreto, y en cierto modo social, y el de un sistema de acción total, que incluya una pluralidad de actores, será de importancia cardinal para la exposición posterior. Constituye, por ejemplo, una de las principales claves para la comprensión del desarrollo del sistema teórico de Durkheim.

EL SISTEMA UTILITARIO

Hasta ahora la exposición se ha limitado a los caracteres más generales del esquema de pensamiento de la acción. Aunque el acto unidad sea básico en todas las estructuras teóricas con las que nos encontramos aquí, no es de extrañar que las diferentes permutaciones y combinaciones posibles sobre esta base no se hayan agotado en las anteriores etapas del proceso de desarrollo del sistema considerado como un todo. De hecho, en el siglo XIX un subsistema (o, quizá mejor, un grupo interrelacionado de varios sub-subsistemas) de la teoría de la acción dominaba el pensamiento social de Europa occidental. Estaba, en esencia, constituido por el tipo de unidades descritas, pero estas unidades estaban ordenadas de un modo peculiar, que lo distingue claramente del sistema emergente, tema principal de la presente exposición. Puesto que hay que rastrear el proceso por el cual el último subsistema emerge del primero, es preciso tratar con cierto detalle el punto inicial de este proceso, de modo que resulten claros la naturaleza y alcance del cambio.

El origen de la costumbre de pensar en términos del esquema de la acción en general es tan viejo y oscuro que resultaría vano preguntarnos por él aquí. Baste con señalar que, del mismo modo que el esquema de la física clásica, está profundamente enraizado en la experiencia de sentido común de la vida cotidiana, y es de un

tipo de tal experiencia que puede considerarse universal para todos los seres humanos. Puede encontrarse una prueba de este aserto en el hecho de que los elementos básicos del esquema están enclavados en la estructura de todas las lenguas, como en la existencia universal de un verbo que corresponde al verbo inglés «to do». La peculiaridad de la situación con la que comienza el análisis reside en que, para pensadores sofisticados, este material universal de experiencia de sentido común ha sido ordenado selectivamente de modo especial, resultando que surge una peculiar estructura conceptual que, a pesar de sus muchas variantes, conserva constantemente ciertos caracteres comunes. Las peculiaridades de esta estructura se remontan hasta un énfasis selectivo sobre ciertos problemas y ciertos modos de mirar la acción humana[10].

La primera característica principal es un cierto «atomismo», y puede describirse como la fuerte tendencia a considerar principalmente las propiedades de actos unidad conceptualmente aislados y a inferir las propiedades de los sistemas de acción sólo mediante un proceso de generalización «directa» a partir de éstos. Es decir, sólo se consideran las más simples y obvias modalidades de relación de actos unidad en sistemas (las indispensables para la idea de algún tipo de sistema). Deben estar agrupados, según de quien sean los actos, según el actor como unidad agregada. Los actos potenciales de uno pueden ser relevantes como medios y condiciones para la situación de la acción de otro, etc. No es preciso ir muy lejos para encontrar las raíces de esta tendencia. Es muy natural que en las primeras etapas de desarrollo de un sistema teórico sus partidarios trabajen con el esquema conceptual más simple que parezca adecuado. Sólo a partir de la acumulación del conocimiento de hechos y del más refinado y sutil desentrañamiento de las implicaciones lógicas y de las dificultades, se tienen en cuenta las posibilidades más complejas. Se encuentra, generalmente, una tenden-

[10] La consideración siguiente de las posibles influencias históricas sobre la formación del sistema utilitario de teoría no es el resultado de un estudio sistemático, sino que deriva de ciertas impresiones generales relativas al tema. Además, no es una parte íntegra del estudio, sino que puede omitirse sin perturbar su estructura lógica. Se introduce para dar al lector una noción de la importancia empírica de lo que puede parecer una serie de enunciados muy abstractos.

cia atomística en las teorías científicas en el estadio de desarrollo más próximo al nivel del sentido común.

Pero esta tendencia atomista general se ha visto, sin duda, muy reforzada por ciertos caracteres peculiares a la tradición intelectual de Europa occidental a partir de la Reforma. En primer lugar, la tendencia opuesta, la antiatomística, especialmente a un nivel análitico relativamente simple y cuando se aplica a sistemas de acción sociales tales, desemboca en teorías orgánicas de la sociedad que absorben al individuo en un todo mayor. Esta tendencia se ha opuesto a un individualismo muy profundamente arraigado que, en la mayor parte de Europa, [10 bis] la ha mantenido fuertemente a raya. Es cierto que la principal carga de este individualismo ha sido ética más que científica. Ha sido una preocupación por la autonomía y responsabilidad éticas del individuo, especialmente por contraposición a la autoridad. Pero no debe olvidarse que nuestra normal distinción neta entre consideraciones de hecho y consideraciones de valor es algo muy reciente, especialmente en el campo social. La gran mayoría de los pensadores sociales responsables del desarrollo de las ideas discutidas han estado al menos tan interesados, y generalmente mucho más, en justificar un modo de conducta o de política que consideraban éticamente correcto que en una comprensión objetiva de los hechos de la acción humana. Los dos puntos de vista están inseparablemente entrelazados en la historia del pensamiento.

Probablemente es la Cristiandad la fuente fundamental de esta impronta individualista del pensamiento europeo. En un sentido ético y religioso, la Cristiandad ha sido siempre profundamente individualista. Es decir, su fundamental preocupación ha sido el bienestar, sobre todo en el otro mundo, del alma individual e inmortal. Para ella, todas las almas han, por decirlo así, «nacido libres e iguales». Esto distingue radicalmente a todo el pensamiento cristiano del de la antigüedad clásica anterior a la edad helenística. La absorción espiritual del individuo por la unidad social, que resultaba evidente por sí misma para un Platón, e incluso para un Aristóteles, es impensable para una base cristiana, a pesar de todas las concepciones místicas de la Iglesia como «cuerpo espiritual».

[10 bis] Alemania es la principal excepción.

En la Cristiandad católica, sin embargo, este esfuerzo individualista se ha visto, en sus consecuencias prácticas para el pensamiento y para la conducta sociales, considerablemente mitigado por el papel de la Iglesia católica. La última ha sido considerada depositaria universal del bienestar espiritual de las almas individuales, cuyo acceso a la vida espiritual sólo tiene lugar mediante la administración de sacramentos de la Iglesia. Toda la estructura mental medieval favorecía las ideas de unidad corporativa y consideraba a la Iglesia como forma central de la vida humana. Con la Reforma, sin embargo, todo esto cambió radicalmente. La inmediatez del alma individual para Dios, inherente a la Cristiandad protestante, dio un giro peculiar a los problemas del pensamiento social en la época inmediatamente anterior a que el pensamiento social se hiciese predominantemente secular en espíritu. La combinación entre la valoración ética primaria del alma individual y la eliminación de la iglesia sacramental como intermediario entre el individuo y Dios hizo cuestión de primordial importancia la libertad del individuo en la búsqueda de su bienestar religioso y en cualesquiera modos prácticos de conducta que fuesen medios adecuados para ello. La intromisión en esta libertad religiosa de la Iglesia católica, por un lado, y de la autoridad secular, por otro, era un peligro religioso potencial, el principal, en realidad, dadas las condiciones de vida social de la época. Con el surgimiento de los estados nacionales por aquel entonces, se centró la atención principalmente sobre el problema de la relación entre la libertad religiosa (condición necesaria para la realización de los más altos valores cristianos) y la obligación política.

En las condiciones católicas medievales, este problema de la libertad religiosa se centró de modo natural sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, puesto que universalmente se reconocía a la Iglesia autoridad para hablar en nombre de los intereses religiosos de todos. Pero, en las nuevas condiciones existentes tras la Reforma, era la libertad del individuo, y no la de un órgano corporativo, la que estaba en juego. Aunque todos, a excepción de unas cuantas sectas radicales, suponían que había un cuerpo objetivo de verdad religiosa revelada, ninguna organización monopolizaba la interpretación y administración legítima de la religión. La Iglesia «verdadera» no era ya la Iglesia visible sino el cuerpo invisible de

los fieles o de los elegidos. La Iglesia visible era reducida al status de medio de iluminación y al mantenimiento de la disciplina externa. En último término, el individuo, y sólo él, era responsable de su propia conducta en la esfera generalmente reconocida como suprema: la de la religión. De aquí que no se hiciera hincapié en la preservación de una tradición de valores *común* a los miembros de la comunidad, incluso a todos los cristianos, sino en la salvaguardia de la libertad de conciencia del individuo *en sus diferencias* respecto de otros, especialmente cuando se intentaba forzarle a un acuerdo con una organización o con una autoridad. Así, pues, en la medida en que había un gran interés por los fines de la acción humana, especialmente por los fines últimos, se subrayaba su diversidad, sobre todo, distinguiendo a un individuo de otro. Esta preocupación contiene los gérmenes de lo que se denominará modo de pensar «utilitario».

Otra consecuencia, relacionada con las anteriores, de la inmediatez para los protestantes del individuo con respecto a Dios fue la devaluación correspondiente de las vinculaciones para con sus prójimos, sobre todo la tendencia a reducirlas a términos impersonales, no sentimentales, y a considerar a los demás no tanto desde el punto de vista de su valor en sí sino desde el de su utilidad para los propósitos de Dios en último término y, más inmediatamente, para sus propios fines. De esta actitud fluye un fuerte prejuicio, característico del pensamiento utilitario, en favor del análisis «racionalista» medio-fin.

Desde luego, el individualismo no se limita, en modo alguno, a la Cristiandad o al Protestantismo, pero tiene raíces independientes en nuestra herencia cultural. Aunque es cierto que el pensamiento de la *polis* griega clásica fue predominantemente orgánico, en un sentido opuesto al individualismo, posteriormente surgieron escuelas de pensamiento muy cercanas al moderno individualismo. El pensamiento cristiano estuvo, sin duda, muy influido por la filosofía helénica. Pero a comienzos de la Edad Moderna, época en la que se conformaron nuestras formas de pensamiento social, hubo, sin duda, una importante y adicional influencia clásica independiente, que vino a través del humanismo. Aún sin pretender que su influencia fuese la única, cabe referirse a la que fue quizá más integrada y clara entre dichas influencias: la

del Derecho romano tardío, cuyo renacimiento fue una de las principales características de aquel período.

El Derecho romano compartía la concepción de la entidad corporativa y unitaria del Estado que dominaba el pensamiento social griego, y, consiguientemente, puso grandes dificultades al hallazgo de un lugar legítimo en el todo social para un cuerpo tal como la Iglesia católica. Pero, de un modo desconocido para Platón y Aristóteles, y, sin embargo, influido en parte por el pensamiento griego tardío, sobre todo estoico, el Derecho romano enfrentó a este Estado unitario un cuerpo de individuos libres e independientes, que en su esfera privada eran seres separados y discretos. Y, en su evolución posterior, este aspecto, el derecho «privado», vino a ocupar un lugar cada vez más prominente.

Sin duda, es cierto que entre las razones de la rápida adopción del Derecho romano por los príncipes seculares de la Reforma estuvo el reconocimiento, por dichos príncipes, de la utilidad de la concepción unitaria clásica del Estado como un arma frente a las entidades corporativas dentro de su propia sociedad, con las que estaban en conflicto, especialmente frente a las corporaciones feudales y la Iglesia. Pero, en la peculiar situación religiosa de entonces, la otra faz del rígido dualismo del Derecho romano, la concepción de una sociedad de individuos libres e independientes, «no incorporados», tenía inevitablemente que tener una gran influencia. Cuanto más se afirmaba la autoridad política frente a los privilegios corporativos, más se afirmaban, a su vez, los derechos de los individuos frente a la autoridad y más se hacía del aislamiento y separación de estas unidades individuales la base del pensamiento. Es sorprendente el modo de combinarse y ensamblarse estas dos fuentes independientes de individualismo.

El efecto general de los elementos individualistas de la tradición cultural europea, en la medida en que tienen interés para esta exposición, ha sido el de subrayar la separación entre los distintos individuos que constituyen una sociedad, especialmente con respecto a sus fines. El resultado ha sido el de impedir la elaboración de algunas de las más importantes posibilidades de la teoría de la acción: las referentes a la integración de fines en sistemas, especialmente las que implican una pluralidad de actores. Se ha tendido, más bien, a concentrarse, a fines analíticos, en el acto unidad

mismo, y a prescindir totalmente de la consideración de las relaciones entre los fines de actos distintos de un sistema o, cuando se consideraban, a subrayar su diversidad y falta de integración.

Cabe ahora acercarse al otro elemento principal del subsistema de acción que tiene aquí especial interés: el carácter del elemento normativo de la relación medio-fin en el acto unidad. Se ha hecho mucho hincapié, en el pensamiento que interesa a esta exposición, en un tipo especial, al que cabe llamar «norma racional de eficiencia». De aquí que el segundo rasgo fundamental del sistema en desarrollo aquí esbozado (el primero es el «atomismo») sea el problema de la «racionalidad» de la acción. No resultaría correcto hablar del «racionalismo» del cuerpo más amplio de pensamiento, ya que un amplio sector del mismo se ha visto caracterizado por la minimización del papel de las normas racionales. Pero, a pesar de este desacuerdo acerca del papel concreto de la racionalidad, ha habido, en conjunto, un patrón común de racionalidad y, lo que es igualmente importante, la falta de cualquier otra concepción *positiva* de un elemento normativo que regule la relación medio-fin. Los desvíos respecto de la norma racional han sido calificados con términos tan negativos como los de «irracionales» y «no racionales». Con un desarrollo más complejo del pensamiento sistemático, éstos han adoptado, como se mostrará más tarde, significados muy específicos, pero por el momento lo importante es que la atención se haya concentrado sobre este tipo especial de norma.

No se intentará ofrecer un análisis histórico exhaustivo de las influencias que explican este peculiar foco de pensamiento. Cabe, sin embargo, mencionar tres. En primer lugar, hay, sin duda, un fundamento de sentido común muy sólido para conceder gran importancia a la racionalidad de la acción. Todos estamos empeñados en variadas actividades prácticas, en las que mucho depende de la «adecuada» selección de los medios apropiados para nuestros fines, y en las que la selección, dentro de los límites del saber normal en el lugar y tiempo en cuestión, se basa en un eficaz conocimiento empírico de la relación intrínseca entre el empleo de los medios y la realización de nuestros fines. Todas las sociedades tienen, sin duda, considerables reservas de procedimientos técnicos fundadas en una amplia base científica. Aunque todavía pueda ser un problema el por qué otras prácticas, quizá igualmente

corrientes, donde la adecuación intrínseca del medio al fin no era tan evidente, no se adoptaban como modelo y caso tipo, no se puede dudar de la penetración del caso racional en todos los sistemas de acción humana.

La clase más destacada de acciones concretas así pasada por alto es la de las acciones «rituales». Sucede que en dos de los elementos ya tratados de nuestra herencia cultural hay una fuerte hostilidad hacia el ceremonial y, consiguientemente, una tendencia a minimizar su importancia. Por una parte, el Protestantismo reaccionó enérgicamente contra el ritualismo de la Iglesia católica. El ceremonial de casi todos los tipos fue proscrito como una superstición que, si de algún modo existía, era una anomalía debida a la ignorancia o a la perversidad de los hombres, no algo natural y útil. Este hecho, desde luego, coincidía con una sociedad en la que el monasterio, con sus devociones rituales, estaba envuelto en nubes y en la que, por cualesquiera razones, la atención se centraba fuertemente en los asuntos prácticos de la vida secular. En segundo lugar, el elemento humanístico de nuestra tradición se caracterizaba por una fuerte corriente de racionalismo heredado del mundo antiguo, donde la superstición se miraba también con recelo. La valoración negativa del ceremonial es uno de los pocos puntos sobre los que los puritanos y los hombres del Renacimiento humanístico podían ponerse de acuerdo.

Cualesquiera que hayan sido las influencias responsables de la preocupación por el problema de la racionalidad de la acción, puede haber pocas dudas de que la aparición de la ciencia moderna, especialmente de la ciencia física, fue una influencia dominante en la fijación de los términos en los que el problema se vino a plantear en el pensamiento social. Con el debilitamiento de los intereses religiosos, la ciencia y los problemas filosóficos que de ella dependen vinieron a constituir, quizá, la principal preocupación de las mentes inclinadas a la teorización sistemática. Y la ciencia vino a ser considerada, en general, como el logro racional de la mente humana por excelencia. Tan poderosa influencia intelectual no podía dejar de marcar con su impronta la plástica estructura del pensamiento social del comienzo de los tiempos modernos.

En el sentido positivo, pues, la prominencia de la ciencia en el clima de opinión de la época fue una de las principales influencias

determinantes de que los pensadores sociales se interesasen por el problema de la racionalidad de la acción, mientras que, al mismo tiempo, suministraba el principal punto de referencia para la formulación de lo que se entendía por la misma norma de racionalidad. Por grande que sea su contribución a la experiencia de sentido común, el elemento común de la gran mayoría de los intentos de alcanzar formulaciones intelectualmente complejas del concepto de racionalidad es la consideración de que la acción es racional en la medida en que se pueda pensar que está guiada, por parte del actor, por un conocimiento científico, o, al menos, científicamente válido, de las circunstancias de su situación.

El concepto más simple y extendido es el que define un tipo particular de norma por la relación medio-fin, aceptando el fin como dado, sin preguntarse por su racionalidad o «razonabilidad». Puede enunciarse del siguiente modo: la acción es racional en la medida en que persigue fines posibles dentro de las condiciones de la situación, y por los medios que, entre los disponibles para el actor, resultan más adaptados intrínsecamente al fin, por razones comprensibles y verificables por la ciencia empírica positiva.

Puesto que la ciencia es el logro racional por excelencia, el modo de aproximación aquí esbozado lo es en términos de la analogía entre el investigador científico y el actor en actividades prácticas normales. El punto de partida es el de considerar que el actor entra en conocimiento de los hechos de la situación en la que actúa y, así, de las condiciones necesarias y de los medios disponibles para la realización de sus fines. En cuanto aplicada a la relación medio-fin, ésta es esencialmente una cuestión de exacta predicción de los efectos probables de varios posibles modos de alterar la situación (empleo de medios alternativos) y de la elección resultante entre ellos. Aparte de las cuestiones relativas a la elección de los fines y de las relativas al «esfuerzo» —los modos como la acción es algo más que un resultado automático del conocimiento— hay, cuando el criterio es de algún modo aplicable, poca dificultad para considerar al actor como análogo al científico, cuyo saber es el principal determinante de su acción, en la medida en que su curso real se adapta a las expectativas de un observador que tiene, como dice Pareto, «un conocimiento más amplio de las circunstancias».

Hasta aquí se han fijado, haciendo alguna indicación acerca de

sus orígenes, dos de los principales caracteres del sistema de teoría sobre la base de la acción en el que se centrará el interés inicial. Es una teoría predominantemente atomística, en el sentido anterior, empleando el «acto unidad racional» como unidad de los sistemas de acción que considera. No es preciso seguir considerando nuevos rasgos de la unidad misma. Ha llegado el momento de fijarse en el modo como las unidades constituyen sistemas y de considerar algunos rasgos de los sistemas generales así constituidos.

El acto unidad racional descrito (ficticio o no, poco importa) es una unidad concreta de sistemas concretos de acción. Es una unidad que se obtiene, dentro del marco del sistema general de la acción, maximizando una importante propiedad de los actos unidad: la racionalidad. Suponiendo que un sistema concreto, considerado como un todo, sólo se compone de unidades de este carácter, obtenemos la imagen de un sistema concreto completo de acción racional. Este es el modo de empleo más simple y obvio de este esquema conceptual: la hipótesis, a menudo ingenuamente formulada, sin plena toma de conciencia de lo que supone, de que los sistemas concretos de acción que se estudian son, simplemente, agregados de tales actos unidad racionales. Incluso sobre esta base, pueden surgir algunas complicaciones, como se verá en el capítulo próximo. Pero, por el momento, la exposición debe limitarse a los temas más generales implicados en la relación de tal esquema conceptual con la realidad concreta.

El ingenuo punto de vista empírico que acabamos de formular tiene varias implicaciones muy importantes. Si se considera que el sistema concreto es descomponible, mediante análisis, exclusivamente en actos unidad racionales, resulta que, aunque es fundamental considerar que la acción consiste en la persecución de fines, no hay nada en la teoría que se refiera a la relación de los medios entre sí, y sólo algo referente al carácter de la relación medio-fin. Si el esquema conceptual no es conscientemente «abstracto», sino que se considera como literalmente descriptivo de la realidad concreta, al menos en la medida en que ésta es «importante», esta laguna es muy significativa. Y es que el no poder decir nada positivo sobre las relaciones de los fines entre sí sólo puede tener entonces un significado: el de que no hay relaciones significativas; es decir, que los fines son fortuitos, en el sentido estadístico. Es

por este camino indirecto de la implicación, más bien que por el de cualquier teorema positivo, por el que se llega a la última característica definidora del sistema: el carácter fortuito de los fines, al menos de los fines últimos, de la acción. Aunque rara vez saldrá a la luz del día, resultará estar siempre acechando en la sombra, como uno de los supuestos lógicos implícitos sobre los que descansa toda la estructura.

Al sistema teórico de la acción, caracterizado por estas cuatro notas: atomismo, racionalidad, empirismo y carácter fortuito de los fines, se le llamará, en el presente estudio, sistema utilitario de la teoría social. El término, como la mayoría de los de su género, está en parte de acuerdo y en parte en desacuerdo con el uso general. Desgraciadamente, el uso no es firme, y hay que hacer alguna elección. Lo que se ha descrito es, sin embargo, el centro lógico del cuerpo de pensamiento histórico normalmente denominado utilitarismo, aunque otras doctrinas, en parte congruentes y en parte no congruentes con las anteriores, hayan estado, históricamente, asociadas a él. Pero, sobre todo, la elección se justifica porque ha sido en conexión con la moderna doctrina económica de la utilidad como se ha desentrañado claramente la lógica de la situación que acabamos de desarrollar. Sujetos a las correcciones exigidas por la inserción de estos elementos en un sistema más amplio de pensamiento, que tenga también en cuenta a otros, los elementos utilitarios de la acción humana son, de hecho, como se verá, aquellos a los que la teoría utilitaria en el anterior sentido estuvo relativamente cerca de hacer justicia.

LA TEORIA POSITIVISTA DE LA ACCION

Se ha afirmado que el desarrollo de la ciencia moderna constituyó uno de los principales influjos en el establecimiento de una característica principal del sistema de pensamiento utiliario: su acento sobre el problema de la racionalidad. La misma influencia puede ser estudiada a un nivel todavía más profundo, que implica cuestiones todavía más amplias, en relación con la última cuestión que tocamos: la referente a las propiedades de los sistemas de acción considerados como todos.

Se ha afirmado que, cuando se combina con un enfoque empirista de la relación entre la teoría y la realidad concreta, el fracaso utilitario en considerar las recíprocas relaciones de los fines equivale al teorema implícito de que no tienen las relaciones que son importantes para la estructura lógica de la teoría. Es decir, que en relación con las consideraciones que afectan a la elección racional de los medios, centro de gravedad del interés teórico, cabe suponer que varían al azar. El centrar el interés teórico sobre la relación de la ciencia racional y el fracaso en considerar otros elementos desembocan explícitamente en implicaciones todavía mayores, que definen un sistema de pensamiento cerrado más amplio, del que el utilitario debe ser considerado como un subsistema. Esto se ve más fácilmente en relación con el punto de vista subjetivo, que es siempre el decisivo a efectos del esquema de la acción. Empezando por el caso utilitario, podemos ver que se considera que el actor posee un cierto conocimiento científico racional de la situación de su acción. Pero, al mismo tiempo, se admite fácilmente que este conocimiento es tan limitado que resulta inadecuado para la determinación completa de la acción. Específicamente, en términos utilitarios, es irrelevante para la elección de los fines. Pero la no existencia de un *criterio selectivo alternativo* para la elección de los fines o de los medios lanza al sistema, con su tendencia a hacerse lógicamente cerrado, hacia el concepto negativo de azar. Luego, desde el punto de vista del actor, el conocimiento científicamente verificable de la situación en la que actúa resulta el único *medio orientador significativo* en el sistema de acción. Es sólo eso lo que hace de su acción un orden inteligible más que una respuesta a las fuerzas «sin sentido» que inciden sobre él. Debiera recordarse que el actor está siendo aquí considerado como un investigador científico. Esto pone el acento sobre los *elementos cognoscitivos* del aspecto subjetivo de la acción. La peculiaridad del punto de vista ahora considerado es que supone explícita o, más a menudo, implícitamente un enfoque según el cual la ciencia positiva es la única relación cognoscitiva significativa posible del hombre con la realidad externa (el no yo). Es decir, supone que el hombre es un actor. En la medida en la que se realiza esta inferencia, o en la que el razonamiento empleado la implica como promesa, cabe llamar al sistema de la teoría social en cuestión «positivista». Desde este punto de vista,

el utilitarismo, tal y como se le ha definido aquí, es un verdadero sistema positivista, pero en modo alguno el único posible. Por el contrario, cabe desviarse de él de distintos modos, pero todos ellos caen dentro del marco positivista.

Cabe avanzar la tesis de que una de las principales corrientes del pensamiento social de Europa occidental, desde su secularización aproximadamente en el siglo XVII, ha sido positivista en este sentido. En el siglo XVIII, los elementos que van a constituir esta corriente positivista estaban, a menudo y en gran medida, fundidos con otros, de modo que sería escasamente correcto llamar al sistema, considerado como un todo, positivista. Pero a lo largo del siglo XIX hubo, en general, una tendencia creciente de estos elementos a diferenciarse y formar un sistema cerrado propio, haciéndose cada vez más explícitamente positivistas. Ha habido una diferenciación, cada vez más clara, respecto de otra tendencia de pensamiento que, aunque más importante en Alemania, es también común a la cultura europea: el «idealismo». Puede afirmarse sin escrúpulos tanto que, en el curso del siglo XIX, las dos han resultado cada vez más distintas, como que, en los países de civilización occidental, la positivista se ha hecho hasta hace poco cada vez más predominante. Ha habido muchas variantes del sistema positivista, algunas de las cuales se tratarán en el próximo capítulo; pero todas han permanecido dentro del mismo marco conceptual más amplio.

El principal significado del movimiento de pensamiento que se estudiará en la parte II es el de constituir la transición entre una teoría positivista de la acción y un subsistema radicalmente distinto del último esquema conceptual, lo que se llamará una teoría «voluntarista» de la acción. Para comprender claramente la magnitud y naturaleza del cambio es esencial tener una idea clara de todas las principales ramificaciones del sistema que le precede, ya que este sistema influyó intelectualmente, en cierta medida, en los tres primeros pensadores que se estudiarán aquí. Esta es la justificación de una tan amplia exposición introductoria, que incluirá, en el próximo capítulo, un importante diseño histórico del pensamiento social positivista. Se introduce este diseño para familiarizar plenamente al lector con la estructura y con las ramificaciones de este modo de pensar. Resultaría difícil apreciar muchas de las implicaciones del estudio sin captar las diversas posibilidades

doctrinales encajables dentro de este marco lógico general y sin el sentido de su realidad que sólo cabe obtener estudiándolas en términos de la concreta historia del pensamiento.

Sin embargo, antes de embarcarse en este bosquejo histórico más amplio, hay que llevar algo más lejos el análisis de la estructura lógica del pensamiento positivista, para completar el perfil del bosquejo. La versión utilitaria del positivismo no sólo es, en conjunto, históricamente previa sino que constituye un punto de partida adecuado para el análisis de las alternativas lógicas abiertas dentro del marco del sistema más amplio. Si se acepta el atomismo como la característica más destacada de los actos unidad racionales, resulta claro que hay dos aspectos fundamentales en los que cabe apartarse de la base utilitaria: el del status de los fines de la acción, por una parte; el de la propiedad de la racionalidad, por otra. En ambos aspectos, el esquema positivista impone ciertas limitaciones a las desviaciones de la postura utilitaria aceptable lógicamente. También en ambos aspectos, estas alternativas del utilitarismo positivísticamente aceptables no consiguen agotar las posibilidades lógicas del esquema más general de la acción. De hecho, la transición a partir de una postura positivista consiste precisamente en explorar las posibilidades que son perfectamente congruentes con el esquema general de la acción, pero que suponen un abandono de la versión positivista de la misma. Por el momento, sin embargo, sólo se esbozarán las alternativas que permiten conservar la postura positivista.

En primer lugar, pues, está el status de los fines en el esquema utilitario. Aquí, la distinción entre los fines de la acción, en el sentido analítico, y los elementos de la acción pertenecientes a la situación es vital y esencial. De acuerdo con el voluntarismo de la tradición cristiana nunca se dudaba de la realidad de la intervención del actor. El elemento positivista sólo consistía en la implicación de que los fines deben considerarse como dados, no sólo en un sentido heurístico, a ciertos efectos analíticos, sino sobre la base empirista, con la suposición de que variaban al azar con respecto a la relación medio-fin y a su componente central: el conocimiento por el actor de su situación. Sólo así podía preservarse su independencia analítica en términos del esquema utilitario. Pero, ¿qué pasa cuando se pone en tela de juicio esta suposición, sin aban-

donar la base positivista? Y era seguro que se pondría en tela de juicio, ya que tal suposición difícilmente podía considerarse a largo plazo científicamente satisfactoria. Es, en efecto, el enunciado de un límite último de la investigación científica, y a la ciencia siempre le ha repugnado aceptar tales limitaciones, especialmente cuando se imponen arbitrariamente *a priori*.

Sobre una base positivista, sólo había un modo posible de escapar a esta insatisfactoria limitación. Si los fines no eran fortuitos, era porque debe ser posible para el actor basar su elección de los fines en el conocimiento científico de alguna realidad empírica. Pero este principio tenía la inevitable consecuencia lógica de asimilar los fines a la situación de la acción y destruir su independencia analítica, tan esencial para la postura utilitaria. Y es que la única base posible para el conocimiento empírico de un futuro estado de cosas es la predicción sobre la base del conocimiento de estados de cosas presentes y pasados. Entonces la acción resulta completamente determinada por sus condiciones, ya que sin la independencia de los fines la distinción entre condiciones y medios pierde sentido. La acción se convierte en un proceso de adaptación racional a estas condiciones. El papel activo del actor se ve reducido a la comprensión de su situación y a la previsión de su futuro curso de evolución. Realmente, resulta algo misteriosa la función de este proceso racional. ¿Cómo es posible para el actor equivocarse alguna vez, si no hay más determinante de su acción que el conocimiento y las condiciones a través de este conocimiento?

Así, pues, con respecto al status de los fines, el pensamiento positivista se ve encerrado en el «dilema utilitario». O sea, que: o bien la mediación activa del actor en la elección de los fines es un factor independiente de la acción, y el elemento fin debe ser fortuito [11], o bien se niega la implicación objetable del carácter fortuito de los fines. Pero, en este último caso, su independencia desaparece y son asimilados a las condiciones de la situación; es decir, a elementos analizables en términos de categorías no subjetivas, especialmente [12] de la herencia y del medio, en el sentido

[11] Es ésta, en realidad, una situación imposible, ya que no puede haber elección entre fines fortuitos.

[12] Para una descripción del status de las relaciones entre estos con-

analítico de la teoría biológica. Este dilema utilitario resulta ser de cardinal importancia para la comprensión de las teorías de los escritores tratados en la parte II. «El positivismo racionalista [13] radical» es, a este respecto, el tipo extremo de caso en el que el utilitarismo, tal y como aquí se define, desaparece y la acción resulta una pura función de sus condiciones. Es la negativa a aceptar alguno de los extremos del dilema lo que constituye el desvío de una base positivista, en este aspecto, por parte de las teorías que se analizarán en la parte II.

El segundo problema implica el status de la norma de racionalidad. Aquí, como ya se ha señalado, la postura utilitaria representa el tipo límite de caso en el que la racionalidad es maximizada. Es el caso en el que el conocimiento de la situación por el actor es, si no completo en algún sentido fundamental, sí plenamente adecuado [14] a la realización de sus fines. Los desvíos de la norma racio-

ceptos y la teoría de la acción, véase más adelante la nota C, que va como apéndice de este capítulo: pág. 127.

[13] El uso del término racionalista, en este caso, es algo peligroso, pero no parece haber alternativa mejor. No se refiere al racionalismo en lo que a menudo se denomina el sentido psicológico del papel relativo de los factores racionales e irracionales en la determinación del curso de la acción. Se refiere, más bien, al uso del esquema metodológico racional de la ciencia positiva en el análisis de la acción desde el punto de vista subjetivo. En este último sentido, el extremo racionalista es el punto en el cual se pretende que puedan encajarse en este esquema, desde el punto de vista subjetivo, todos los elementos importantes de la acción; es decir, se manifiestan al actor o como hechos verificables acerca de su situación o como enunciados de relaciones lógicamente convincentes entre tales hechos. Estos dos sentidos del término racionalista no son, en modo alguno, independientes entre sí, pero no por ello es menos vital el distinguirlos. Por ejemplo, Durkheim ha sido libremente acusado de caer en un racionalismo ingenuo en el sentido anterior, cuando, en realidad, esta impresión la causa el hecho de que opera con un esquema racionalista en el último sentido; es decir, en sus primeras fases es un positivista racionalista radical de un tipo peculiar.

[14] Así, pues, para utilizar un ejemplo muy humilde, el ama de casa más ignorante y menos científica sabe que, si se hierve una patata durante cierto tiempo, se pone blanda y harinosa: se «hace». En la medida en que esto sea un *hecho conocido*, es una base de conocimiento comple-

nal deben ser asociados a no estar, en algún aspecto, a la altura de esta adecuación del conocimiento [15]. Ahora bien, lo significativo a este respecto es que, sobre una base utilitaria, o, más generalmente, sobre una base positivista, no hay otro tipo alternativo de norma en relación con el cual quepa medir tales desvíos de la racionalidad. Su caracterización debe ser puramente negativa. Hay dos términos usuales que describen esto muy satisfactoriamente: «ignorancia» y «error». Cualquier fallo en la adaptación a la norma racional debe imputarse a uno de estos dos elementos, o a los dos. O el actor simplemente desconocía ciertos hechos relevantes para su acción y hubiera actuado de modo distinto si los hubiera conocido, o basaba su acción en consideraciones que un conocimiento más amplio hubiese demostrado erróneas. Creía que sabía, pero, en realidad, no sabía.

Cabe considerar, en base al sentido común, que los términos ignorancia y error significan simplemente: falta de un conocimiento adecuado. Pero en términos positivistas deben tener una connota-

tamente adecuada para guisar patatas. La cuestión es que el que el ama de casa no sepa del *porqué* del ablandamiento en estas circunstancias de la patata más que algo así como que «porque hirvió», o no sepa *en qué* consiste, bioquímicamente hablando, el paso de estar «cruda» a estar «hecha» es completamente irrelevante para un juicio sobre la racionalidad de su acción. Un conocimiento tal pudiera ir lejos por el camino de la satisfacción de la curiosidad intelectual; pero no contribuiría, en absoluto, a no ser que descubriese una nueva técnica de preparación de patatas, al aumento de la racionalidad del cocinamiento. El hecho de que estos cambios tengan lugar en las condiciones dadas es suficiente. Análogamente, si esta ama de casa, al trasladarse al altiplano del Perú, observa que las patatas no se hacen hasta que no han hervido mucho más, el hecho es suficiente. No es preciso saber que esto se deba al inferior punto de ebullición del agua en elevadas altitudes, debido, a su vez, a la menor presión atmosférica, etc. Estos detalles de conocimiento, por interesantes e importantes que sean para la comprensión científica del fenómeno, *no son relevantes para juzgar la racionalidad de la acción, a no ser que su conocimiento variase su curso* respecto del que se hubiese seguido sin tal conocimiento.

[15] Excepto en el caso límite en el que no hay relación descubrible entre el conocimiento correcto y el curso de la acción. Este caso no es teóricamente importante en el presente contexto.

ción más específica. Puesto que se considera que el conocimiento científico es la única relación cognoscitiva significativa con la realidad externa, sólo quedan abiertas dos alternativas para explicar por qué el actor en cuestión fue víctima de la ignorancia o del error o de ambos. O bien este hecho subjetivo puede ser el reflejo de elementos de la situación intrínsecamente incapaces de ser entendidos en términos científicos en sus relaciones con la acción —luego son elementos fortuitos y deben ser tomados como datos últimos, sin hacerse más preguntas sobre causas y porqués— o bien, por otra parte, pueden explicarse. La explicación debe ser la de que se deben a factores intrínsecamente comprensibles que el actor o no ha conseguido entender o ha entendido mal. Luego lo único que el investigador social puede hacer es «ponerse detrás» de la experiencia subjetiva del actor; es decir: abandonar las categorías subjetivas del esquema de la acción en favor de procesos objetivos que cabe considerar que influyen sobre la acción actuando sobre el actor sin que éste sepa o tenga conciencia de lo que está «realmente» pasando.

Pero hay que tener bien presente una cosa. Se desprende directamente de estas consideraciones que si, y en la medida en que, el actor llega a conocer estos elementos de su acción, y es capaz de actuar racionalmente en relación con ellos, debe ser en la forma de adquirir un conocimiento científicamente válido de ellos, de eliminar la ignorancia y el error. Ser racional consiste, en estos términos, precisamente en convertirse en un científico en relación con la propia acción. A excepción de las últimas fronteras de la ciencia, la irracionalidad, pues, sólo es posible siempre que los actores no estén en posesión del complemento de conocimiento lógicamente posible que afecta a los asuntos humanos.

Otra consecuencia: si la explicación de la irracionalidad sobre una base positivista debe residir en factores que, de hecho, no se conocen, pero que son intrínsecamente susceptibles de ser científicamente conocidos por el actor, estos factores deben encontrarse, en una generalización analítica, insertos en categorías susceptibles de una formulación no subjetiva, es decir, en las *condiciones* de la acción. Así, pues, y por curioso que parezca, la desviación de la postura positivista, siempre que permanezca dentro del esquema positivista, lleva en los dos principales problemas, el del status de

los fines y el de la norma de racionalidad, al mismo resultado analítico: la explicación de la acción en términos de las condiciones no subjetivas últimas, adecuadamente designadas como herencia y medio. La diferencia reside, simplemente, en la descripción del proceso mediante el cual se ejerce su influencia sobre la acción. En uno de los casos es mediante una consideración científica racional de su situación por parte del actor. En el otro se prescinde de este medio, y se utiliza el de un proceso «automático» que, si es, de algún modo, subjetivamente manifiesto para el actor, lo es sólo en términos que hacen eficaz la adaptación e imposible el control, sólo positivamente como error. Cabe llamar a esta postura: positivismo anti-intelectualista radical. Así, pues, se amplía el dilema utilitario, haciéndole adoptar una forma más comprensiva. Puede, de esta forma, enunciarse mediante el postulado siguiente: en la medida en que se abandona la postura utilitaria en uno de sus dos grandes principios, la única alternativa sobre una base positivista para la explicación de la acción reside en las condiciones de la situación de la acción consideradas objetiva más que subjetivamente, lo que, a la mayoría de los efectos prácticos, cabe considerar que significa: en los factores de la herencia y el medio en el sentido analítico de la teoría biológica.

La principal razón de que, en general, no se haya conseguido ver esta implicación parece ser la de que los pensadores se han ocupado principalmente de lo que se ha llamado el uso concreto del esquema de la acción y no han conseguido llevar sistemáticamente su razonamiento a un plano analítico general. En los últimos términos es inescapable.

Este sorprendente resultado suscita un problema metodológico fundamental. Al iniciarse este capítulo, se llamó la atención sobre que el punto de vista subjetivo es central para la estructura del esquema conceptual que se considera: la teoría de la acción. Pero en el extremo de pensamiento radicalmente positivista, sea en la forma racionalista o en la anti-intelectualista, la necesidad analítica de ella desaparece. Es cierto que los hechos relevantes para la explicación de la acción son siempre *susceptibles de enunciación* en términos, al menos, del esquema concreto de la acción (realmente en el caso racionalista, potencialmente en el anti-intelectualista) en el supuesto de que el actor llegue a conocer la extensión de

su ignorancia y las fuentes de su error. Pero las categorías analíticas de la herencia y el medio se ven, en el sentido aquí empleado, caracterizadas por el hecho de que, a efectos de una explicación científica adecuada, son capaces de prescindir de categorías subjetivas. Luego, en la medida en que ellas u otras categorías no-subjetivas demuestren ser adecuadas para comprender los hechos concretos de la acción humana, el status científico del esquema mismo de la acción debe ser puesto en tela de juicio. Puede ser un instrumento heurístico conveniente, un andamiaje a utilizar en la construcción de una teoría, pero no más. Se puede demoler (prescindiendo de él) al final, en aras de las virtudes científicas de la simplicidad y la elegancia [16].

[16] Para el status general de las categorías no subjetivas en relación con la teoría de la acción, véase la nota C, que va como apéndice de este capítulo. A la mayoría de los efectos es conveniente emplear los conceptos de herencia y medio como síntesis de los factores de la acción susceptibles de formulación en términos no subjetivos. Pero estos conceptos no entran en las definiciones fundamentales relativas a la teoría de la acción aquí formuladas, y ninguna conclusión importante se basa sobre ellos. Se utilizan a efectos ilustrativos, no demostrativos.

Hay, sin embargo, ciertas implicaciones de esta situación en el extremo radicalmente positivista. Hace, como se ha dicho, del esquema de la acción un derivado de otro, una teoría biológica en general. Está claro que el último es el más fundamental, puesto que es aplicable a fenómenos concretos, tales como la conducta de los organismos unicelulares, que no cabe describir en términos subjetivos, ya que no es observable aspecto subjetivo alguno.

Como en el caso del concepto «normativo» (véase, más adelante, nota A), cae fuera del alcance de este estudio el intentar determinar si el aspecto subjetivo es, en general, ontológicamente «real» o es derivable de algún otro, quizá de una realidad «biológica». Las únicas cuestiones son: la de si la teoría de la acción es derivable de esquemas no subjetivos conocidos y la de si tales esquemas son capaces de tener en cuenta todos los hechos verificables que se ajusten a la teoría de la acción. Cabe anticipar las respuestas: 1) En el polo positivista radical, la teoría de la acción resulta un derivado de sistemas teóricos no subjetivos, principalmente biológicos. 2) Pero se demostrará que las versiones radicalmente positivistas no consiguen tener en cuenta ciertos hechos de vital importancia, que, por otra parte, resultarán encajar en

Esto es, desde luego, cierto sólo en el extremo «radicalmente positivista» del pensamiento positivista, y deja de serlo en la medida en que nos adhiramos a la postura utilitaria. Pero, como se verá en el próximo capítulo, en el que se entrará en la exposición de razones, hay, como explicación general adecuada de la acción humana, una inestabilidad intrínseca del sistema utilitario. Si esto es así, se ha planteado, de forma radical, la cuestión de si la preocupación de tantas generaciones de agudos pensadores por la teoría de la acción no se ha basado en la ilusión o si, en el mejor de los casos, ha sido una etapa del desarrollo científico hoy, felizmente, ya superada. Esta es una de las soluciones del dilema, y una solución que goza, sin duda, de gran aceptación en el momento actual. Pero una de las tesis principales de este estudio será una alternativa a esta solución; a saber: aceptar la incompatibilidad de los dos principales elementos aquí considerados (el esquema de la acción y el positivismo), pero mantener que las pruebas indican que, liberando al primero de su vinculación al segundo, cabe aprovechar mejor sus más valiosos servicios a la ciencia social. Las páginas siguientes se ocuparán de presentar dicha tesis, respaldada por un cuidadoso estudio analítico de las consecuencias empíricas de adoptar una u otra de estas dos alternativas. Y es que la teoría científica es algo a lo que se aplica la fórmula pragmática; sólo se justifica por su utilidad para la comprensión de los hechos de la experiencia empírica.

EMPIRISMO

Antes de cerrar este capítulo debe llamarse la atención sobre dos puntos importantes que aparecerán continuamente a lo largo del estudio. Al esbozar el sistema utilitario de pensamiento, ha

otras versiones de la teoría de la acción (especialmente de la voluntarista) no reducibles a términos de teoría biológica alguna aquí considerada.

Es, pues, legítimo concluir que, si la versión de la teoría de la acción que «funciona» mejor no es reducible a ninguna de estas teorías biológicas, la carga de la prueba recae sobre el que pusiere en peligro su independencia. Estaría claramente fuera del alcance de este estudio el analizar críticamente toda la teoría biológica contemporánea con vistas a intentar dejar sentada esta cuestión.

habido ocasión de decir que supone lo que se ha llamado una concepción «empírica» de la relación entre el sistema teórico implicado y la realidad concreta. El consagrar unas cuantas palabras más al tema general del empirismo y a su relación con la abstracción científica contribuirá a la futura claridad. Se aplicará el término empirismo a un sistema de teoría cuando se pretenda, explícita o implícitamente, que las categorías del sistema teórico dado son, en sí mismas, adecuadas para explicar todos los hechos científicamente importantes relativos al cuerpo de fenómenos concretos al que se aplica. Se ha afirmado en el primer capítulo que todos los sistemas de teoría científica tienden a hacerse lógicamente cerrados, y esto ha sido ya vivamente ilustrado por lo que debe llamarse la consecuencia implícita del carácter fortuito de los fines para la teoría utilitaria. El efecto de una postura empírica es convertir un sistema lógicamente cerrado en otro empíricamente cerrado. O sea, que en un sistema lógicamente cerrado todas las proposiciones del sistema son, por una parte, interdependientes, en cuanto que cada una tiene implicaciones para las demás, y, por otra parte, el sistema es determinado, en cuanto que cada una de estas implicaciones encuentra su enunciado en otra proposición del mismo sistema. Pero, si se considera que sólo este sistema es adecuado para la explicación de todos los hechos concretos importantes conocidos acerca del fenómeno en cuestión, entonces los postulados deben incluir absolutamente todos estos hechos y sus relaciones. Con otras palabras: el empirismo transformará el determinismo lógico inherente a toda teoría científica en un determinismo empírico.

Aunque, de hecho, el positivismo y el empirismo, en este sentido, hayan estado muy íntimamente ligados históricamente, en modo alguno se coimplican lógicamente con carácter necesario. La doctrina generalmente conocida como materialismo científico es, quizá, el ejemplo más importante de una combinación de las dos, consistente en el teorema según el cual, en último término, sólo las categorías de la mecánica clásica eran adecuadas para la comprensión científica de la realidad, y todos los otros sistemas, si eran válidos, eran, en última instancia, reducibles [17] a éste. Pero, aunque ninguna

[17] Reducibles significa aquí que cabe convertir los postulados de un sistema en los del otro mediante una manipulación lógica (incluso mate-

conclusión de este tipo esté inevitablemente ligada al positivismo, dicha postura pone muy escasas limitaciones a la medida en la cual un verdadero reconocimiento del papel de la abstracción científica puede allanar una de las dificultades con las que tropieza el empirista, utilitario o materialista.

Esto resulta evidente en el utilitarismo. Se ha mostrado que los sistemas relevantes para la comprensión de la acción humana y que, aparte de la versión utilitaria del esquema de la acción, tienen algún puesto en el esquema positivista son los que pueden prescindir, analíticamente, de las categorías subjetivas. Pero se tiene ya en cuenta a éstos en el sistema[18] utilitario mismo en la medida en

mática), sin cambio de significado (es decir, sin cambio de importantes definiciones de variables y de relaciones entre ellas). Dos sistemas reducibles cada uno a términos del otro son, considerados lógicamente, dos modos alternativos de decir lo mismo.

[18] En la medida en que afecta a los hechos de la situación de la acción, el término «sistema» ha sido empleado constantemente en dos sentidos distintos que hay que aclarar. Por una parte, se refiere a un cuerpo de proposiciones *lógicamente* interrelacionadas, a un «sistema teórico»; por otra, a un cuerpo de fenómenos *empíricamente* interrelacionados, a un sistema empírico. El primer tipo de sistema no sólo no es, en modo alguno, un sistema «real», sino que no enuncia hechos en el sentido ordinario. Simplemente define propiedades generales de fenómenos empíricos y enuncia relaciones generales entre sus valores. Al aplicar el sistema teórico a fenómenos empíricos, hay que suministrar datos, normalmente llamados hechos. Estos datos constituyen los «valores» específicos de las categorías generales que integran el sistema de teoría. Si, desde luego, se conocen los valores empíricamente dados de una o más variables, cabe averiguar, aplicando la teoría, otros hechos acerca del mismo sistema empírico.

Es importante señalar que, en la medida en que un sistema teórico sea abstracto, los datos necesarios para su aplicación a un sistema empírico pertenecen a dos clases, normalmente llamadas, en las ciencias físicas, valores de las variables y de las constantes. Lo que son, sin lugar a dudas, constantes para un sistema teórico constituyen valores de las variables de algún otro. Así, en el sistema de la acción, los hechos de la situación del actor, en la medida en que son analíticamente independientes de la acción, son constantes. Debe saberse que sus valores llegan a cualesquiera conclusiones concretas, pero que no son problemáticos a efectos de la teoría de la acción. El único aspecto en el que los

que cabe mantener su postura racionalista. El saber que se considera guía el curso de la acción es precisamente un saber acerca de las condiciones fundamentales de la situación de la acción; a efectos prácticos, acerca de la herencia y el medio. Es presumiblemente por esta razón, entre otras, por lo que el esquema utilitario ha sido atacado durante tanto tiempo. Porque, a no ser que uno haya trascendido el esquema positivista, incluso la conciencia de lo abstracto de la teoría no abre posibilidad alguna *teórica* nueva.

La limitación de su alcance empírico en base a su abstracción sólo lleva a complementarla mediante variados modos de influencia de los factores no subjetivos (en tiempos recientes, principalmente formas de anti-intelectualismo positivista), y, por útil que haya sido para corregir ciertos errores empíricos, ha contribuido muy poco al aparato analítico de la teoría social. Esto ha sucedido especialmente a una escuela de teóricos económicos que han llegado a tomar conciencia del carácter abstracto de la teoría económica tradicional, pero que se han limitado a intentar complementarla, sin realizar una crítica completa de los apuntalamientos positivistas a la postura utilitaria original [19]. Al mismo tiempo, el empirismo, respaldado, como lo ha estado hasta muy recientemente, por lo que al menos ha pretendido ser la autoridad de las ciencias naturales, es uno de los más serios obstáculos para fomentar el desarrollo teórico. Pero no es, por sí solo, suficiente para superar este obstáculo, liberándose de las dificultades de la teoría utilitaria y de otras teorías positivistas que se esbozarán en el capítulo próximo.

hechos de la situación se ven afectados por la teoría de la acción es en el de que el marco de referencia de la acción exige que sean enunciados de modo que pongan de relieve su relevancia para sus problemas; es decir, como medios y condiciones de la acción, no como agregados de átomos, células, etc.

[19] Véase Talcott Parsons, *Sociological Elements in Economic Thought*, «Quarterly Journal of Economics», mayo y agosto, 1935; también, *Some Reflections on the Nature and Significance of Economics*, ídem, mayo, 1934.

En segundo lugar, no es ocioso añadir unas cuantas palabras acerca de un aspecto del concepto de individualismo. Se ha dicho que, como una influencia en el modelamiento del pensamiento social, ha sido, en buena medida, en el contexto ético en el que ha sido importante. Pero hay un aspecto muy importante en el que la corriente predominante del pensamiento social positivista ha sido individualista también en el aspecto científico. Los dos aspectos están estrechamente correlacionados, pero no son, en modo alguno, idénticos.

La cuestión estriba en si todos los hechos necesarios para la comprensión de sistemas sociales concretos pueden predicarse de «individuos» aislados analíticamente combinados con un proceso de generalización directa a partir de estos hechos (es decir, los hechos adicionales que el marco de referencia más general hace necesarios para la idea de algún tipo de sistema concreto). Tal sistema es atomístico, teniendo, sin embargo, al «individuo» como átomo, más bien que al acto unidad. De aquí que la postura utilitaria, que ha sido definida por el atomismo en este sentido como criterio principal, sea intrínsecamente individualista. Siempre que, en la transición hacia el positivismo radical, se ha conservado el mismo atomismo, y así ha sucedido en gran medida, las traducciones al positivismo radical en cuestión han sido también individualistas.

En estos términos, todos los elementos distinguidos en la exposición anterior han sido encajados en un modelo individualista. Está fuera de dudas que no cabe derivar del papel de los fines utilitarios excepción alguna a este principio, ya que dichos fines se consideran fortuitos en relación con los otros elementos. El conocimiento, mientras es racional, no es fortuito, pero está determinado por, y es un «reflejo» de, las cosas conocidas. En un plano analítico general, se eliminan los hechos imputables a los fines de otros del sistema. Quedan así los elementos susceptibles de formulación no subjetiva, puesto que fines y conocimiento son los

únicos elementos de la teoría utilitaria no susceptibles de formulación no subjetiva [20].

Pero el modo de tratarse estos elementos se refiere al atomismo del acto unidad. Incluyen los hechos del medio no subjetivo y de la propia naturaleza del actor, en la medida en que son relevantes para alcanzar el fin aislado dado. La herencia, en este contexto, es necesariamente individual, puesto que, por definición, se ve determinada antes de que el individuo participe en las relaciones sociales. La única posibilidad lógica de un elemento no individualista está en el medio, y esta posibilidad se ve excluida por el tratamiento atomístico. Siempre que las únicas diferencias en la transición al positivismo radical sean la eliminación de la independencia de los fines y la separación de la norma de racionalidad, la versión positivista radical es también individualista. El grupo de teorías que varían entre la postura utilitaria y las dos versiones extremas del positivismo individualista radical será el tema del próximo capítulo.

[20] Los elementos de una explicación utilitaria de la acción han sido enumerados como fines fortuitos y como conocimiento de la situación de la acción; de ahí que estén implicados en dichas categorías mismas, en la medida en que sean determinantes de ese conocimiento. Puede ocurrírsele al lector que, entre los determinantes del conocimiento, no sólo están las propiedades intrínsecas de los fenómenos conocidos, sino también las «facultades» del que conoce. ¿Y qué pasa con la «razón» que parecería ser una condición necesaria de la racionalidad? La existencia de tal facultad es, desde luego, una presunción necesaria para una teoría utilitaria y sólo es eso, generalmente implícita y no problematizada dentro del ámbito del pensamiento utilitario. Su existencia es, simplemente, la base lógica necesaria para el uso del esquema «racionalista» de la metodología de la ciencia en la explicación de la acción. ¿Cómo consiguieron los hombres esta facultad? Y, sobre todo, ¿puede el análisis de la acción en la sociedad arrojar alguna luz sobre el hecho o sobre el grado del alcance de la razón? He aquí cuestiones nunca planteadas mientras el pensamiento se ha movido dentro de esta órbita. El hecho de que la cuestión cobrase tal importancia en una etapa muy posterior de la evolución de la teoría de la acción, en la «epistemología sociológica» de Durkheim y en la llamada *Wissenssoziologie* alemana, tiene un gran significado: es una de las señales más sintomáticas del proceso de cambio del pensamiento social. La exposición explícita del tema se aplazará hasta más tarde.

Es lógicamente posible escapar a este individualismo sobre una base positivista. Se explorará íntegramente una versión de esta posiblidad de «positivismo sociologista», la «radicalmente racionalista», según Durkheim en las primeras etapas de desarrollo de sus teorías [21]. Hay, posiblemente, una base de hecho en este punto de vista, ya que no hay motivo para dudar de que la asociación de individuos en colectividades tenga consecuencias analizables en términos no subjetivos, tales como los de la teoría biológica. Pero los hechos claves que Durkheim trata como constitutivos del «medio social», aunque sean parte del medio concreto del individuo concreto, resultan estar expresados, muy específicamente, cuando se consideran analíticamente, en términos de la teoría de la acción; y, dentro de su estructura, en un punto que impide que sean tratados subjetivamente como elementos de un conocimiento científicamente válido en cuanto poseído por el actor.

Con la excepción de Durkheim y de sus antecesores, la tradición positivista ha sido predominantemente individualista. Esto ha tendido a arrojar, automáticamente, a todas las teorías antiindividualistas, orgánicas y otras, al campo antitético, el «idealista», lo que ha servido para que todos los que tuviesen una mentalidad positivista las invalidasen, a ellas y a todos los hechos que ellas exponían. No es sorprendente que Durkheim, en el derrumbamiento de su positivismo sociologista, adoptase una especie de idealismo. El que, de este modo, vacilase entre dos modalidades de pensamiento sirve bien para explicar la extraordinaria falta de comprensión con que su obra se ha encontrado. Su «idealismo» alienó a los positivistas y, viceversa, su «positivismo» alienó igualmente a los idealistas. Se espera, superando el dilema positivismo-idealismo, mostrar un modo de superar también el viejo dilema individualismo-organicismo social o, como se le llama a menudo, nominalismo social-realismo, que ha sido una plaga de la teoría social, con escasos resultados por el momento.

[21] Véase especialmente cap. IX.

NOTA A: SOBRE EL CONCEPTO «NORMATIVO»

Debido a su asociación con puntos de vista éticos y legales, que se suelen distinguir de los de la ciencia empírica, el uso liberal del término «normativo» en una obra científica necesita unas palabras de explicación y una definición explícita.

A los efectos del presente estudio, se utilizará el término «normativo» como aplicable a un aspecto, parte o elemento de un sistema de acción si, y sólo en la medida en que, se pueda considerar que manifiesta, o implica de otro modo, un sentimiento atribuible a uno o más actores de que algo es un fin en sí, prescindiendo de su status como medio para cualquier otro fin: 1) para los miembros de una colectividad; 2) para alguna porción de los miembros de una colectividad; o 3) para la colectividad como unidad.

Un fin, a estos efectos, es un futuro estado de cosas hacia el que la acción se orienta porque se estima deseable por el actor o actores; pero que difiere, en importantes aspectos, del estado que esperarían sobreviniese en el caso de que se limitaran a permitir, sin intervenir activamente, que las tendencias predecibles de la situación siguiesen su curso [22].

Una norma es una descripción verbal del curso concreto de la acción así considerado como deseable, combinada con un mandato para conformar a este curso ciertas acciones futuras. Ejemplo de norma es la frase: «Los soldados deben obedecer las órdenes de los oficiales que los mandan» [23].

[22] Esta definición se formula específicamente de modo que incluya, como fin, el mantenimiento de un estado de cosas existente, así como la producción de un estado de cosas distinto de la situación inicial.

[23] Una norma concreta, en general, implica elementos de la acción distintos de los normativos. Así, pues, la obediencia de los soldados puede ser un medio indispensable para alcanzar un objetivo militar dado; o, dicho más generalmente: de alcanzar la eficacia militar. Pero hay, al menos, dos aspectos en los que el análisis puede poner de relieve que un elemento normativo está implicado en tales normas concretas: 1) entre los que «reconocen» esta norma, sean oficiales, soldados o civiles, puede existir un sentimiento de que la obediencia de los soldados a las órdenes es un fin en sí mismo, prescindiendo de consideraciones de eficacia militar; 2) cuando se suscite la cuestión de por qué se valora la obediencia como medio, llevará a seguir, «en un sentido ascendente», la cadena medio-fin (véase cap. VI). El análisis llegará por este procedimiento, eventualmente, a un fin último, sea éste la eficacia militar en sí o un medio indispensable para otros fines, tales como la

La primera observación que, aunque obvia, debe hacerse es la de que la atribución de un elemento normativo a los actores observados no tiene implicaciones normativas para el observador. La actitud de dicho observador puede seguir siendo, enteramente, la de un observador objetivo, sin participación positiva o negativa en los sentimientos normativos de sus objetos. La dificultad práctica de aplicar este precepto a la práctica de la investigación científica de la conducta humana no altera su status como parte indispensable de la metodología científica, que puede también servir como norma ideal del trabajo científico.

En segundo lugar, los elementos, en el estricto sentido antes fijado, pueden ser normativos o no normativos. Los sistemas de acción y sus partes, por otra parte, no son ni normativos ni no-normativos en cuanto todos, pero, en general, resultan implicar ambas clases de elementos, para ser susceptibles de un análisis del que la discriminación de estos dos tipos de elementos será parte esencial.

La distinción entre los elementos normativos y no normativos de los sistemas de la acción es una distinción empírica, al mismo nivel metodológico que muchas otras de todas las ciencias, tales como la distinción entre elementos hereditarios y ambientales, utilizada en las ciencias biológicas [24]. Tal y como se utiliza en este estudio [25] no es, pues, una distinción filosófica.

El punto de partida lógico para el análisis del papel de los elementos normativos de la acción humana es la experiencia de que los hombres no sólo responden a estímulos sino que, en cierto sentido, tratan de ajustar su acción a modelos que el actor y otros miembros de la misma colectividad estiman deseables. La afirmación de que esto es un hecho, como todas las afirmaciones de hecho, implica un esquema conceptual. El componente más fundamental de ese esquema es lo que llamamos

seguridad nacional. Los elementos normativos suelen estar implicados de ambos modos en la misma norma concreta. Por otra parte, el reconocimiento de la norma concreta puede depender, en parte, de elementos no-normativos, tales como, por ejemplo, una tendencia hereditaria a la sumisión. Una norma concreta puede ser una «parte» de un sistema de acción, y ya se ha señalado (cap. I) que tales partes son, normalmente, susceptibles de análisis en términos de una variedad de elementos.

[24] Las dos se parecen en que el diagnóstico en ambos casos es, a menudo, difícil.

[25] Pero, como muchas otras distinciones empíricas que resultan útiles en la ciencia, está relacionada con ciertas distinciones filosóficas, y el hecho de su utilidad empírica puede, sin duda, tener implicaciones a nivel filosófico. El desarrollo de tales implicaciones, más allá del punto en que son importantes para los problemas empíricos y teóricos de este estudio, cae fuera de su alcance.

aquí esquema medio-fin. La teoría de la acción o, más concretamente, la teoría voluntarista de la acción, es una elaboración y un refinamiento de ese esquema conceptual básico. Desde un punto de vista científico, cual es el del presente estudio, la única cuestión es la de si este esquema conceptual «funciona», si es posible en sus términos realizar afirmaciones de hecho verificables, que, al ser analizadas, produzcan importantes uniformidades. No se niega que pueda ser posible enunciar los mismos hechos en términos de otros esquemas conceptuales, en especial en términos de esquemas conceptuales tales que no impliquen elementos normativos. Los esquemas de ese carácter que han sido adelantados, tales como el esquema «behaviorístico» o conductista, son, en opinión del autor, mucho menos adecuados que el esquema de la acción como instrumentos del enunciado y análisis de los hechos de la conducta humana. Pero esto sigue siendo, a los efectos presentes, una opinión. No se intenta en este estudio exponer críticamente tal esquema alternativo, o compararlo sistemáticamente con el de la acción en la aplicación empírica. Este estudio se limita a exponer el esquema conceptual de la acción. La única comparación sistemática que aquí se intenta es la de varias versiones de ese esquema. Se demostrará que el esquema de la acción es un esquema conceptual empíricamente válido, en el sentido previamente establecido: el de que en sus términos cabe enunciar muchos hechos verificables acerca de la conducta humana y formular muchas uniformidades importantes que implican a estos hechos. Es fundamental para el esquema de la acción una orientación normativa, en el mismo sentido en que el espacio es fundamental para el esquema de la mecánica clásica; en términos del esquema conceptual dado, no hay algo tal como la acción, excepto como esfuerzo para ajustarse a normas, del mismo modo que no hay algo tal como el movimiento, excepto como cambio de situación en el espacio. En ambos casos, las proposiciones son definiciones o corolarios lógicos de definiciones. Pero no es necesario, a los efectos presentes, ni incluso suscitar la cuestión de si la conducta humana está «realmente» orientada normativamente [26]. Y es que este estudio no trata de las implicaciones filosóficas

[26] Es decir: a los efectos presentes, el concepto normativo sólo se define en relación con su puesto en un sistema teórico concreto, no en términos ontológicos. Esto significa que su *status* ontológico se pone en relación con el del sistema teórico en cuestión como un todo, que es, a su vez, una fase de la cuestión todavía más amplia del *status* de sistemas de teoría científica que «funcionan». Esta cuestión no cabe dentro del presente estudio. Sin embargo, en el capítulo final (véase págs. 913-917) se harán unas cuantas observaciones sobre este tema.

de la teoría de la acción, salvo, negativamente, para criticar intentos de desestimarla apriorísticamente. Se limita a tratar de su status científico en relación con los hechos verificables.

NOTA B: PERFIL ESQUEMATICO DE TIPOS DE SISTEMAS EN LA TEORIA DE LA ACCION

En el capítulo anterior, y a lo largo del estudio, se emplea una clasificación bastante compleja de los tipos de sistemas teóricos en el campo de la acción. Para ayudar al lector a aclarar las relaciones de los varios tipos entre sí, ha parecido mejor incluir aquí un bosquejo esquemático de la clasificación. El modo más claro de hacer esto parece ser el de asignar, arbitrariamente, símbolos a los diversos elementos conceptuales implicados, de modo que los incluidos en y los excluidos de cualquier tipo dado de sistema teórico puedan ser expresados, sin ambigüedad alguna, en una fórmula adecuada. Esta nota no tiene por finalidad la de ser «leída», sino la de ser utilizada por el lector como referencia cuando, al leer el texto, encuentre dificultades para aclarar completamente los significados y relaciones mutuos de los diversos términos aplicados a los tipos de teoría allí tratados. Esto es tanto más necesario cuanto que esta concreta clasificación y su terminología no son corrientes en la literatura, y es, por consiguiente, probable que no sean familiares al lector. Se ha intentado, al elegir los términos, no separarse un centímetro más de lo necesario del uso corriente, pero es imposible en un caso como éste, en el que las mismas distinciones que se formulan no son corrientes, emplear términos cuyos significados técnicos sean inmediatamente obvios.

Esta es una clasificación de subtipos de la teoría de la acción. Por teoría de la acción se entiende aquí cualquier teoría cuya referencia empírica sea a un sistema concreto que quepa considerar compuesto de las unidades aquí denominadas «actos unidad». En un acto unidad cabe identificar como características mínimas las siguientes: 1) un fin, 2) una situación, descomponible analíticamente, a su vez, en *a*) medios y *b*) condiciones, y 3) al menos, una pauta selectiva en términos de la cual el fin esté relacionado con la situación. Es evidente que estas categorías sólo tienen sentido en términos que incluyan el punto de vista subjetivo, es decir: el del actor. Una teoría que, como el conductismo («behaviorismo»), insista en tratar a los seres humanos en términos que excluyan este aspecto subjetivo no es una teoría de la acción en el sentido de este estudio.

Sea A = un acto unidad. Un acto unidad está compuesta por:
S = una situación. La situación, cuando se considera directamente en sus relaciones con la acción, puede consistir en:
C = condiciones, más
M = medios, más
i = elementos normativos o ideales, más
i_e = expresiones simbólicas de elementos normativos o ideales.

Cuando el aspecto subjetivo de la acción se analiza de acuerdo con los criterios metodológicos de la ciencia, la situación y sus elementos pueden manifestarse subjetivamente en:

T = conocimiento científicamente válido detentado por el actor, que, a su vez, consiste en:
F = enunciados de hechos verificables, más
L = deducciones, lógicamente correctas, de F
t = elementos que, en términos del conocimiento que tiene el observador, pueden ser declarados susceptibles de formulación científica correcta, pero que, de hecho, se separan de este modelo; elementos no científicos. Se trata de:
f = enunciados erróneos que pretenden ser hechos
l = falacias lógicas
ig = ignorancia; elementos objetivamente cognoscibles, pero sin manifestación subjetiva.
r = elementos que varían al azar, con respecto a los formulados como T y t
E = un fin (para su definición véase la nota previa)
N = una norma selectiva que liga E y S
Sea Z = un sistema de acción.
R_{el} = relaciones elementales de actos unidades en un sistema; es decir: las que, siempre que se describa el sistema en términos del marco de referencia de la acción, estén lógicamente implicadas en la concepción de un sistema consistente en una pluralidad de tales unidades existentes
R_I = relaciones que aparecen en sistemas de un grado tal de complejidad que los actos unidad se agrupan para constituir una o más de las unidades mayores y organizadas llamadas individuos o actores, pero no derivando propiedades visibles de las relaciones recíprocas de estos individuos.
R_c = relaciones visibles con respecto a las relaciones de los individuos como miembros de grupos sociales, de «colectividades».

Luego la fórmula más generalizada para un sistema de acción es la siguiente:

$$
\begin{aligned}
A = S\,(&M \text{ manifestado en } T,\ t,\ r \\
&+ C \text{ manifestado en } T,\ t,\ r \\
&+ i_e \text{ manifestado en } T,\ t,\ r) \\
&+ E + N(\text{definido en términos de } T,\ t,\ r,\ i \text{ o de } i_e) \\
&+ r\ (\text{en papel distinto de como manifestación de } S, \text{ como } i_r) \\
Z = (&A_1 + A_2 + A_3 \ldots A_n) + R_{el} + R_I + R_c
\end{aligned}
$$

A excepción de uno (la teoría voluntarista de la acción, a la que lleva el análisis de este estudio), todos los sistemas de interés aquí están definidos por una o más restricciones que colocan, explícita o implícitamente, en la generalidad de esta fórmula. Las restricciones, consistentes en la supresión del papel jugado por algunos de los elementos aquí simbolizados, pueden afectar al análisis del acto unidad o de las relaciones de las unidades en sistemas o a ambos.

LA TEORIA POSITIVISTA DE LA ACCION

Una teoría de la acción es positivista en la medida en que, explícita o implícitamente, trata al conocimiento empírico científicamente válido como único modo teóricamente significativo, para el actor, de orientación subjetiva en su situación. Así, pues, los elementos subjetivos significativos serán: 1) elementos de un conocimiento empírico válido T, 2) elementos que implican desviaciones del modelo de conocimiento válido en una esfera en la que tal conocimiento, por parte del actor, es concebible t, o bien 3) elementos fortuitos relativos al conocimiento T. Conocimiento, en el sentido aquí empleado, es, por definición, conocimiento de la situación, pasada, presente o de un futuro predicho. Se considerará, por consiguiente, que los elementos incluidos en 2) enuncian modos en los que la acción está influida por la situación, pero con manifestaciones subjetivas distintas del conocimiento válido. Los elementos que no constituyen o un conocimiento válido o manifestaciones de influencias «situacionales» son, por definición, en un sistema positivista, fortuitos. La situación es, por definición, aquella parte del «mundo externo» del actor de la que puede tener un conocimiento empírico válido.

Luego la fórmula general para un sistema positivista es:

$$
\begin{aligned}
A &= S\,(\text{manifestado subjetivamente en } T,\ t,\ r) + E\,(T,\ t,\ i_r) + N\,(T,\ t,\ i_r) \\
Z &= (A_1 + A_2 + A_3 \ldots A_n) + R_{el} + (R_I) + (R_c)
\end{aligned}
$$

Así, pues, en un sistema positivista, el acto unidad es describible en términos que, dejando a un lado los posibles elementos fortuitos sin una significación teórica sustantiva, pueden, con respecto a cada elemento, variar entre dos extremos. La situación puede manifestarse en términos o de un conocimiento científicamente válido I, o de elementos subjetivos no válidos científicamente *t*, o de cualquier combinación de ellos. Los mismo cabe decir de la norma selectiva que define la relación medio-fin. Si los fines son, de algún modo, un elemento analíticamente independiente, debe ser con un contenido fortuito con respecto a la situación y al conocimiento de ella. Pero, en un extremo, los fines pueden desaparecer completamente de la significación analítica, convirtiéndose el «fin» concreto en una predicción, correcta o errónea, de las tendencias futuras de la situación. Las relaciones elementales entre actos unidad deben estar presentes en cualquier sistema, pero puede o no haber elementos visibles de ambas categorías, como indican los paréntesis.

Cabe subclasificar más a los sistemas positivistas, como vemos a continuación; en primer lugar, con respecto al acto unidad:

A. Positivismo Radical

Desaparecen los elementos sólo formulables en términos subjetivos como analíticamente independientes. El fin concreto y la pauta selectiva son asimilados a la situación. La fórmula general es:

$$A = S(T, t, r) + E(T, t) + N(T, t)$$

$A = S$ (manifestado subjetivamente en T, t, r) $+ E(T, t, i_r) + N(T, t, i_r)$
$Z = (A_1 + A_2 + A_3 \ldots A_n) + R_{et} + (R_I) + (R_c)$

Los subtipos extremos importantes son:

A 1. *Positivismo racionalista radical*

$$A = S(T, r) + E(T) + N(T)$$

Todos los elementos teóricamente significativos pueden ser ajustados positivamente a los criterios metodológicos del conocimiento empírico válido.

A 2. *Positivismo anti-intelectualista radical*

$$A = S(t, r) + E(t) + N(t)$$

Todos los elementos teóricamente significativos pueden ser ajustados negativamente, como no científicos, a los mismos criterios. En ambos casos, en la situación está el único puesto para los elementos fortuitos (*cf.*, variaciones darwinianas).

B. Positivismo «estadístico»

Este es un término aplicable, estrictamente hablando, donde quiera que entra en juego un elemento fortuito. En el contexto del presente estudio, sin embargo, el único punto en el que esta cuestión tiene un significado sustancial es aquel en el que el concepto de azar es un modo de admitir un papel empírico para los elementos normativos, sin perturbar el esquema positivista. En el acto unidad, los únicos puestos para éstos están en N y E. De aquí que la fórmula sea:

$$A = S(T, t, r) + E(i_r, T, t) + N(i_r, T, t)$$

Todas las distinciones anteriores se refieren sólo al carácter del acto unidad. En la otra base de subclasificación es el carácter del sistema el que está en cuestión. Un sistema atomístico sólo se describe en términos de las unidades más sus relaciones elementales:

$$Z = (A_1 + A_2 + A_3 + \ldots A_n) = R_{el}$$

Son aquí importantes los siguientes tipos:

1. *Positivismo «individualista».*—El término positivismo individualista se aplica a una teoría que se refiere a un sistema que o bien es atomístico o bien sólo incluye relaciones visibles atribuibles a la organización de actos unidad con respecto al actor como unidad más amplia, y que, en otros aspectos, se ajusta a la definición de un sistema positivista. La fórmula es:

$$Z = (A_1 + A_2 + A_3 + \ldots A_n) + R_{el}(+ R_I)$$

2. *Positivismo «sociologista».*—Sistema sociologista es el que, además de las relaciones visibles atribuibles a la organización de actos unidad relativos al mismo actor, incluye más relaciones visibles atribuibles a la organización de una pluralidad de actores en un sistema social, en una «colectividad». Un sistema así es positivista en la medida en que son positivistas los términos en los que se describen los actos unidad de que se compone. La fórmula es:

$$Z = (A_1 + A_2 + A_3 + \ldots A_n) + R_{el} + R_I + R_c$$

Serán importantes, para la exposición de este estudio, los tipos siguientes de sistemas positivistas:

1. «Utilitarismo», o positivismo estadístico individualista y racionalista:

$$A = S(T, r) + E(T, i_r) + N(T, i_r)$$
$$Z = (A_1 + A_2 + A_3 \ldots A_n) + R_{el} (+ R_I)$$

2. Positivismo individualista y racionalista radical:

$$A = S(T, r) + E(T) + N(T)$$
$$Z = (A_1 + A_2 + A_3 \ldots A_n) + R_{el} (+ R_I)$$

3. Positivismo individualista anti-intelectualista radical:

$$A = S(t, r) + E(t) + N(t)$$
$$Z = (A_1 + A_2 + A_3 \ldots A_n) + R_{el} (+ R_I)$$

4. Positivismo sociologista racionalista radical:

$$A = S(T, r)^{27} + E(T)^{27} + N(T)$$
$$Z = (A_1 + A_2 + A_3 \ldots A_n) + R_{el} + R_I + R_c$$

[27] La *T*, especialmente importante a este respecto, en el caso que se analizará aquí, el del primer Durkheim, consiste en «hechos sociales» (ver cap. IX). Los hechos sociales son interpretados subjetivamente como hechos, acerca de la situación de la acción, que, a través del encaje en una teoría empíricamente válida sustentada por el actor, sirven para determinar su acción. Los hechos subrayados son, sin embargo, los del «medio social». No cabe duda de que el actor concreto está situado en un medio social concreto. Pero, a nivel analítico, es totalmente cierto que muchos elementos de este concreto medio social son susceptibles de formulación en términos de categorías que, si no son «individualistas», al menos no son, por definición, «sociologistas», sino que cortan de través esta dicotomía; así sucede con los elementos biológicos en la constitución de los individuos que los integran. La cuestión estriba, pues, en saber en qué medida hay, analíticamente, un residuo de elementos «sociales», cuya manifestación subjetiva es un cuerpo de hechos verificables, y en qué medida esos fenómenos, atribuibles a la asociación, son, a nivel analítico, elementos del «estado mental» de los actores, no, en este sentido, reflejos de una realidad «objetiva». Sólo se puede sustentar la teoría en la medida en que quepa encajar en este esquema hechos de vital importancia relativos a los fenómenos estudiados.

LA TEORIA «VOLUNTARISTA» DE LA ACCION

Por contraposición a todos los tipos de teoría positivista, el principio básico de la teoría voluntarista es que el esquema metodológico del conocimiento científicamente válido no agota, ni positiva ni negativamente, a los elementos subjetivos significativos de la acción. En la medida en que los elementos subjetivos no encajan como elementos de un conocimiento válido, ni las categorías de la ignorancia y el error, ni la dependencia funcional de estos elementos con respecto a los susceptibles de formulación en términos no subjetivos, ni los elementos fortuitos relativos a éstos agotan la cuestión.

Positivamente, un sistema voluntarista entraña elementos de carácter normativo. El positivismo radical hace a todos los elementos de este tipo no relevantes empíricamente. Un sistema utilitario los admite, pero sólo como fines fortuitos, que sólo son, así, datos para la aplicación empírica del sistema teórico. En la teoría voluntarista resultan intrínsecos al sistema mismo, positivamente interdependientes respecto de los otros elementos de modos específicamente determinados.

El sistema voluntarista no niega, en modo alguno, un papel importante a los elementos condicionales y a otros elementos no normativos, pero los considera interdependientes de los normativos. La fórmula general de un sistema voluntarista es la siguiente:

$$A = S(T, t, i_e, r) + E(T, t, i, r, i_e) + N(T, t, i_e, i, r)$$
$$Z = (A_1 + A_2 + A_3 + \ldots A_n) + R_{el} + R_I + R_c$$

LA TEORIA IDEALISTA DE LA ACCION

Así como el tipo de teoría voluntarista implica un proceso de interacción entre elementos normativos y condicionales, en el extremo idealista desaparece el papel de los elementos condicionales, mientras que, correspondientemente, desaparece en el extremo positivista el de los normativos. En una teoría idealista, la «acción» se convierte en un proceso de «emanación», de «auto-expresión» de factores ideales o normativos. Los fenómenos espacio-temporales se vinculan a la acción sólo como «modos de expresión» o como «encarnaciones» de «significados» simbólicas. La pauta científica de racionalidad resulta irrelevante para el aspecto subjetivo de la acción. Al esquema medio-fin

sucede un esquema significado-expresión. Los elementos no normativos no pueden «condicionar» la acción; sólo pueden estar más o menos «integrados» en un sistema significativo. La fórmula general es:

$$A = S(i_e, r) + E(i, i_e, r) + N(i, i_e, r)$$
$$Z = (A_1 + A_2 + A_3 + \ldots A_n) + R_{el} + R_l + R_c$$

No parece que merezca la pena intentar subclasificar distintos tipos de sistemas voluntaristas e idealistas, como en el sistema positivista, ya que tales distinciones no son importantes para el presente estudio.

NOTA C: SOBRE EL CONTENIDO DE LAS CATEGORIAS NO SUBJETIVAS EN RELACION CON LA TEORIA DE LA ACCION

Una de las principales características del esquema conceptual analizado en este estudio, la teoría de la acción, es el estar expresado en términos de categorías subjetivas, es decir: de categorías referentes a aspectos o partes o elementos del «estado mental» del actor. Surge, naturalmente, la cuestión de si este uso del punto de vista subjetivo es simplemente un recurso metodológico o si bien es esencial para nuestra comprensión científica, por medio del esquema de la acción, de los fenómenos que se estudian. Será una conclusión de este estudio la de que es más que un recurso metodológico y la de que algunos de los elementos fundamentales implicados en la conducta humana en sociedad no son susceptibles de formulación teórica sistemática sin referencia a categorías subjetivas, a menos que se utilice un esquema conceptual totalmente distinto. Al mismo tiempo, está fuera de dudas que algunos elementos que aparecen en el esquema subjetivo de la acción son también susceptibles de formulación en términos que no se refieren a estado mental alguno.

El caso más obvio de esto es una gran parte, al menos, del contenido del saber que se considera determina la acción, en la medida en que se aproxima a la norma científica de la racionalidad. Realmente, en la medida en que tal saber no se refiere a los seres humanos, el juicio sobre la validez científica de los conceptos generales implicados puede ser verificado por el observador en situaciones que no impliquen fenómeno concreto alguno al que se impute ordinariamente un estado mental. Y aunque se trata de un saber acerca de la conducta, actual o probable, de seres humanos, obtenido mediante el análisis de sus estados mentales, cabe reducir un gran componente suyo a términos de teorías que no implican una referencia subjetiva.

Surge pues la cuestión de la clasificación sistemática de dicho saber. Parece bastante evidente que se trata de un saber verificable en términos de los sistemas teóricos de las ciencias que tratan de fenómenos distintos de los de la conducta o la cultura humana, especialmente la física, la química y las ciencias biológicas. Obsérvese que no es necesario que el conocimiento que guía la acción sea enunciado en los términos normalmente usuales entre representantes competentes de estas ciencias, sino sólo que sea *verificable* en términos de sus teorías establecidas. Además, para que la acción sea racional sólo es necesario que el conocimiento empíricamente correcto del actor sea adecuado como conocimiento de hechos. No es necesario que esté en condiciones de explicar por qué los hechos en base a los cuales actúa son verdaderos.

Al mismo tiempo, hay abundantes pruebas de que los factores formulados en estas ciencias influyen sobre el curso concreto de la conducta humana a través de mecanismos distintos de los implicados en el proceso de su toma racional de conciencia. Cualesquiera que sean estos canales anti-intelectualistas de influencia, y son probablemente muchos, sus resultados subjetivamente observables serán: o sólo índices de los factores efectivos, de tal modo que el significado sea irrelevante, o, en el caso límite, no serán, en absoluto, manifestaciones subjetivas. Lo último parecería cierto de varios procesos fisiológicos.

A la mayoría de los efectos prácticos, parece conveniente resumir el papel de estos elementos de la acción susceptibles de formulación no subjetiva, en ambos aspectos anteriores, como el de la herencia y el medio en el sentido biológico. Ya se ha dicho que ésta es una distinción analítica que corta de través la distinción entre el organismo concreto y su medio concreto. Además, ni la herencia ni el medio son categorías analíticas finales a efectos de la clasificación de las ciencias teóricas generales. Lo perteneciente al medio a efectos de analizar cualquier tipo de organismo biológico tiene sus aspectos físicos, químicos y biológicos. Análogamente, aunque el análisis de los mecanismos reales de la herencia no parece haber alcanzado más que un nivel analítico relativamente elemental, hay toda suerte de razones para creer que estos mecanismos demostrarán ser susceptibles de análisis en términos de los tres sistemas teóricos generales anteriores.

Pero el individuo concreto es una de las unidades más fundamentales de todos los sistemas sociales de acción concreta. En su concreta referencia a la teoría sistemática de la acción, en el sentido de este estudio, esta unidad aparece como un «actor», del que sabemos que es una abstracción. Pero, según nuestras noticias, todos los actores se caracterizan por su solidaridad, como unidades, con los organismos correspondientes. Es decir: no hay empíricamente actor que no sea, en otro

aspecto, un organismo vivo. Hay, además, muchas pruebas de que, en el aspecto sintético de la biología general, los aspectos fisicoquímicos de esta entidad concreta son tomados en cuenta, en gran parte, en el mismo sentido en que, a través del papel del conocimiento y de los otros modos señalados, los elementos no subjetivos que afectan a la acción concreta son tomados en cuenta en la teoría de la acción. Luego parece útil emplear, como fórmula general para el papel de estos elementos, el par de conceptos que quizá constituya el esquema más general de la teoría biológica, ya que es el aspecto biológico el que parece incidir más inmediatamente sobre el aspecto de acción de esta unidad concreta: el individuo. Pero el que esto parezca conveniente, desde muchos puntos de vista, no debe hacer creer que este estudio vaya a entrar en las sutiles controversias de la teoría biológica. Se ha demostrado que es posible (véase, antes, la nota B) definir todos los tipos fundamentales de la teoría de la acción aquí empleados sin referirse a los conceptos de herencia y medio. No juegan un papel sustancial en la argumentación teórica central del estudio. Sirven, más bien, al propósito de clarificar y hacer comprensible el significado general, cuando es necesario mirar, fuera de los rígidos límites de la teoría sistemática de la acción, a ciertos campos vecinos. Las líneas importantes de distinción son las existentes entre categorías subjetivas y no subjetivas, y, dentro de las subjetivas, las que son y las que no son susceptibles de formulación en términos no subjetivos. Cualquier diferenciación o definición ulterior, entre las susceptibles de formulación no subjetiva, es una cuestión que, en rigor, cae fuera del horizonte de la teoría de la acción.

Debe, sin embargo, llamarse la atención sobre un punto que puede preocupar al lector. Dentro del gran cuerpo de pensamiento aquí denominado positivismo individualista en la teoría de la acción, se ha llamado anti-intelectualismo positivista radical a un tipo limitativo principal. Esto significa, en general, la biologización de la teoría de la acción humana, convirtiéndose la última, esencialmente, en biología aplicada. Tan destacada ha sido esta tendencia que hay una fuerte inclinación a deducir que los factores biológicos de la acción social deben ser individualistas en el sentido causal. No parece, sin embargo, haber justificación empírica para esta opinión. Por el contrario, no hay, en las pruebas de que aquí disponemos, razones para dudar de que al nivel de la vida animal, al que son inaplicables las categorías subjetivas de la teoría de la acción, las propiedades de colectividades que impliquen una pluralidad de organismos no sean, en modo alguno, derivables de las de organismos individuales analíticamente aislados mediante un proceso de generalización directa. Esto es más probable que sea visible en los animales «sociales», como las hormigas. Si es cierto, no hay ninguna otra

razón para que los mismos elementos visibles de los sistemas sociales no operen, a nivel biológico, en las sociedades humanas. Es, realmente, muy arriesgado el postular que todos los elementos biológicos de la conducta humana deben ser, necesariamente, individualistas, o, recíprocamente, que todos los elementos sólo susceptibles de formulación subjetiva deben ser sociologistas. Así como muchos positivistas individualistas eran culpables de la primera falacia, así Durkheim, como se mostrará, era culpable de la segunda.

NOTA D: SOBRE LA RELACION DE LA PSICOLOGIA Y LA BIOLOGIA

Puede que los lectores del capítulo anterior hayan advertido que no se ha intentado definir el puesto de los factores psicológicos dentro del esquema del pensamiento social positivista. Este problema suscita, aparentemente, una dificultad. Y es que parece que, en la medida en que la conducta humana es independiente de los factores de su situación, los elementos que la explican deben o ser de carácter utilitario o caer completamente fuera del esquema del pensamiento individualista en el sentido causal. Esta situación exige considerar el factor psicológico vinculado a la herencia, que parecería eliminarlo completamente. Y es que, ¿no es la herencia exclusivamente biológica? El problema no parece ser tan sencillo como todo esto.

Hay dos posturas lógicamente posibles. Una es la doctrina reduccionista, sustentada normalmente en forma materialista. En estos términos monísticos el problema se evapora, puesto que entonces sólo un esquema conceptual, el del mundo físico, es últimamente válido a efectos explicativos positivos. Luego tanto la biología como la psicología se convierten en meros campos de aplicación de estos principios últimos a determinadas clases de hechos. Esta postura es adoptada con gran firmeza por los conductistas.

Por otra parte, cabe sustentar una opinión emergente u otra opinión no reduccionista. Sobre esta base, surge la posibilidad de distinguir dos grupos de elementos, actuando los dos a través de la herencia. El mejor modo de aclarar la distinción es a través de dos acercamientos distintos al mismo tema concreto.

En la medida en que el organismo es analizado estructuralmente a nivel biológico, se descompone en partes, anatómicamente hablando. O sea, que las partes son unidades que tienen una lo calización espacial: órganos, tejidos, células. Sus recíprocas relaciones estructurales son relaciones en el espacio. Un órgano está «junto a», «encima», «debajo», «a la derecha de» otro, etc. Por otra parte, el punto de partida para el

análisis psicológico está en modos de conducta del organismo como un todo. En la medida en que las unidades de estos modos son analizadas estructuralmente a nivel psicológico, las partes no son, en absoluto, partes anatómicas, sino que son descritas en términos de categorías no espaciales. Es absurdo preguntar si el instinto sexual está encima de la inteligencia o la emoción de ira a la izquierda de la emoción de simpatía. Los dos tipos de análisis no son, desde luego, independientes entre sí, puesto que los dos son aplicables a los mismos fenómenos concretos del mundo empírico. No hay motivo para que sean completamente reducibles el uno al otro.

El segundo acercamiento está situado en otro plano. Es cierto que el nivel biológico de análisis implica elementos teleológicos. El mismo concepto de organismo los implica. Pero se trata de elementos teleológicos de tal carácter que no implican una referencia subjetiva, aunque sí impliquen el considerar al organismo como, en cierta medida, una entidad activa que no se limita a reflejar sus condiciones de existencia. El nivel psicológico, por otra parte, sí implica dicha referencia subjetiva. Saber de psicología es saber de «la mente», y no simplemente de la conducta. No debe pensarse que esto signifique que los datos de la psicología deban limitarse a la introspección sino que, en su interpretación de los datos de la observación (tales como la conducta, la lingüística y otras formas de expresión), debe emplear conceptos cuya definición implique categorías subjetivas, tales como «fin», «propósito», «conocimiento», «sensación», «sentimiento», etc.

Ahora bien, estas categorías subjetivas no tienen significado alguno a nivel biológico, precisamente porque no son reducibles a términos de ubicación en el espacio. Al pensar en términos biológicos, nos enfrentamos con *condiciones* del aspecto subjetivo de la acción humana, condiciones que son necesarias pero no suficientes. En la medida en que el organismo desarrollado concreto está condicionado por su constitución hereditaria, no parece haber razón para que sus «rasgos mentales» no se vean también afectados, al mismo tiempo que su estructura anatómica. Dicho de otro modo: el hecho de que los rasgos mentales se transmitan, en parte, por herencia no prueba que sean, en este aspecto, reducibles a categorías biológicas. La herencia es una categoría concreta, mientras que la teoría biológica es un sistema de conceptos analíticos.

Así, pues, debe considerarse que los términos herencia y ambiente con los cuales se han resumido, desde el punto de vista del análisis de la acción, los factores positivistas radicales incluyen elementos tanto biológicos como psicológicos [28].

[28] La consideración del párrafo siguiente mostrará que, para un sistema

Esta conclusión conserva su validez sea o no positivista la postura general última adoptada, pero con una calificación importante. En el esquema de pensamiento estrictamente positivista, el único puesto para una referencia subjetiva está en el elemento utilitario, al menos en status distintos del epifenoménico. La postura utilitaria es especialmente inestable, tendiendo constantemente a transformarse en positivismo radical. Esta transformación tiende, a su vez, a eliminar la referencia subjetiva; el resultado final lógico es el conductismo. Esto tiende a reducir las consideraciones psicológicas a consideraciones biológicas.

Esta parece ser efectivamente la fuente de la dificultad que ha motivado esta nota. Cabe aventurar la opinión de que un lugar estable para la psicología en la lista de las ciencias analíticas que tratan de la acción humana es incompatible con una metodología estrictamente positivista. Se ocupa de los elementos de la naturaleza humana a través de los cuales la herencia biológica del hombre se relaciona con sus propósitos, fines, sentimientos. Si se eliminan estos elementos subjetivos, como se hace en el positivismo radical, los elementos que los relacionan con la herencia biológica resultan superfluos. La cuestión de la clasificación de las ciencias será tratada, en términos generales, al final del estudio.

positivista, la definición de los términos herencia y ambiente anteriormente utilizada (pág. 108) es todavía correcta.

CAPITULO III

ALGUNAS FASES DEL DESARROLLO HISTORICO DEL POSITIVISMO INDIVIDUALISTA EN LA TEORIA DE LA ACCION

El pensamiento cristiano, durante la Reforma, se dirigió a la celosa salvaguardia de la esfera de libertad religiosa del individuo [1]. Dado que este problema tendía a fundirse con la dicotomía del Derecho romano, el problema de la libertad religiosa tendió a identificarse con el de la obligación política, puesto que el Estado era la única autoridad que podía amenazar esta esfera. Desde un punto de vista cristiano protestante, la tendencia general del pensamiento sobre esta cuestión fue desfavorable para el Estado, ya que, en contraste con su status en la antigüedad pagana, el Estado había sido desprovisto por la Cristiandad de la santidad intrínseca de que había disfrutado. Sólo podía gozar de aprobación religiosa en la medida en que contribuía a, o era al menos compatible con los intereses religiosos de los individuos, ya que éstos constituían el objetivo supremo de la conducta cristiana.

En el problema de la obligación política estaban, desde luego, implicados tanto elementos normativos como elementos explicativos. El punto de partida cristiano central era normativo: el de deducir las consecuencias para la conducta y política de los ideales cristianos. Al mismo tiempo, sin embargo, esto suscitaba, inevitablemente, el problema de conocer las condiciones empíricas en las que hay que buscar tales ideales, y las limitaciones impuestas

[1] Las observaciones hechas en la nota 10, pág. 91, son también aplicables a este esbozo introductorio.

a ellos por estas condiciones. El modo peculiar como la Cristiandad protestante había situado a los valores religiosos en el individuo tuvo una importante consecuencia a este respecto. Los argumentos en pro de la libertad respecto de la autoridad tendían a hacerse predominantemente normativos: sólo con libertad de conciencia podía garantizarse incluso la oportunidad de una vida verdaderamente cristiana. Recíprocamente, el argumento en pro de las limitaciones de la libertad del individuo tendía a hacerse empírico y fáctico, subrayando las condiciones inexorables de la vida humana en la sociedad y los numerosos modos como una libertad ganada en nombre de la religión podía pervertirse, poniendo en peligro la estabilidad de la sociedad misma. En la remota antigüedad del pensamiento cristiano, la necesidad del Estado y de su autoridad coercitiva habían sido explicadas por la caída, y consiguiente pecaminosidad, del hombre, que exigía un control más inmediatamente drástico del que podían suministrar las sanciones espirituales de la religión. Gradualmente, el elemento pecaminoso de la naturaleza humana fue introducido en el esquema de un concepto de derecho natural, concebido como conjunto de exigencias inexorables no superables por poder espiritual alguno, al menos por poder espiritual a disposición del hombre.

Así, pues, cuando el pensamiento social alrededor del siglo XVII se secularizó, su problema central fue el de la base del orden en la sociedad, en la concreta forma de la esfera de libertad individual respecto del control autoritario en relación con la autoridad coercitiva del Estado. La esfera anterior tendía a justificarse y proteger por medio de argumentos normativos: en primer lugar, respecto de motivos religiosos de libertad de conciencia; luego, en una forma secularizada que implicaba una *ley natural normativa*, cuyo principal contenido era un conjunto de derechos naturales éticamente absolutos [2]. Frente a esto, el argumento en pro de la auto-

[2] Sobre estos dos conceptos de la ley natural y de sus relaciones, en el pensamiento del siglo XVIII y de comienzos del siglo XIX, véanse los dos artículos de O. H. Taylor, en «Quarterly Journal of Economics», noviembre 1929 y febrero 1930. La historia antigua de la concepción de la ley natural en las diversas fases del pensamiento cristiano y sus antecedentes en el pensamiento de los últimos tiempos de la antigüedad

ridad tendía a implicar un intento de demostración de las inexorables exigencias de la vida del hombre en compañía de sus semejantes, sobre todo en la forma del pecaminoso «hombre natural», secularizado en una naturaleza humana determinista. Así es vista la tendencia a pensar deterministamente en términos de las *condiciones* de la acción. Esta tendencia fue paralela a otra: el siglo XVII fue también el período de la primera gran sistematización de la moderna ciencia física, fue el siglo de Newton. De ahí que hubiese una fuerte tendencia a asimilar estas leyes deterministas de la naturaleza humana, en tipo lógico y también, en parte, en contenido, a las teorías deterministas vigentes de naturaleza física: el materialismo científico de la física clásica. Hobbes es el primer gran ejemplo de este tipo de pensamiento determinista en el campo social [3].

HOBBES Y EL PROBLEMA DEL ORDEN

A los efectos presentes, la base del pensamiento social de Hobbes está en su famoso concepto del estado de naturaleza como guerra de todos contra todos. Hobbes carece casi por completo de pensamiento normativo. No formula un ideal de conducta, sino que se limita a investigar las condiciones últimas de la vida social. El hombre, dice, está guiado por una pluralidad de pasiones. Lo bueno es simplemente lo que cualquier hombre desea [4]. Pero, desgraciadamente, hay limitaciones muy severas a la medida en la que estos deseos pueden realizarse, limitaciones que, según Hobbes, estriban primariamente en la naturaleza de las relaciones del hombre con el hombre.

El hombre no está desprovisto de razón. Pero la razón está

están admirablemente tratados en E. Troeltsch, *Social Teaching of the Christian Churches*.

[3] En este capítulo no se intentará tratar a todos los autores en términos de su importancia general. Se hará una selección para la exposición de unas cuantas teorías concretas que ponen de relieve adecuadamente las distintas posibilidades lógicas del sistema general de pensamiento objeto de nuestra atención. En muchos casos otras teorías servirían lo mismo.

[4] Thomas Hobbes, *The Leviathan*, Everyman ed., pág. 24.

esencialmente al servicio de las pasiones: es la facultad de idear modos y medios para asegurarse lo que uno desea. Los deseos son fortuitos: no hay «una regla común de lo bueno y lo malo que pueda sacarse de la naturaleza de los objetos mismos» [5]. De aquí que, puesto que las pasiones, fines últimos de la acción, son diversas, no haya nada que impida que su persecución lleve al conflicto.

En el pensamiento de Hobbes, la razón de este peligro de conflicto está en el papel jugado por el poder. Puesto que todos los hombres buscan realizar sus deseos, deben necesariamente buscar el control de los medios para esta realización. El poder que un hombre tiene es simplemente, dicho con las mismas palabras de Hobbes, «sus medios presentes para obtener algún bien aparente futuro». Un elemento muy grande de poder es la capacidad para conseguir el reconocimiento y los servicios de otros hombres. Para Hobbes, éste es el más importante entre los medios que, en la naturaleza de las cosas, son limitados. La consecuencia es que de los medios que un hombre controla para sus fines otro se ve necesariamente privado. En consecuencia, el poder, como fin próximo, es intrínsecamente una fuente de división entre los hombres.

> La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en cuerpo y mente que, aunque a veces haya algún hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo o más rápido de mente que otro, sin embargo, y teniendo en cuenta todo, la diferencia entre un hombre y otro no es tan considerable como para que, en base a ella, un hombre se atribuya algún beneficio al que otro no pueda pretender con el mismo derecho que él... De esta igualdad de capacidad surge una igualdad de esperanza en la consecución de nuestros fines. Y, consiguientemente, si cualquier pareja de hombres desea la misma cosa, de la que, sin embargo, no pueden disfrutar los dos, se convierten en enemigos; y, en el camino hacia su fin, intentan destruirse o sojuzgarse mutuamente [6].

[5] *Ibid.*, pág. 24. En la filosofía general de Hobbes hay una tendencia a referir las pasiones, a través de una psicología mecanicista, a una base materialista en las leyes del movimiento. No obstante, esta tendencia no desempeña un papel sustancial en su análisis de la acción social, por lo cual no hay necesidad de considerarla aquí.

[6] *Ibid.*, pág. 63.

A falta de cualquier control limitativo, los hombres adoptarán, para este fin inmediato, los medios más eficaces disponibles. Estos medios resultan ser, en último término, la fuerza y el fraude [7]. De ahí una situación en la que cada hombre es enemigo del otro, intentando destruirle o sojuzgarle por la fuerza o el fraude o por ambos. Esto no es otra cosa que un estado de guerra.

Pero un estado tal está todavía menos de acuerdo con los deseos humanos de lo que la mayoría de nosotros sabemos. Es, con las famosas palabras de Hobbes, un estado en el que la vida del hombre es «solitaria, pobre, sórdida, brutal y corta» [8]. El temor a un tal estado de cosas hace entrar en juego, al servicio de la más fundamental de todas las pasiones, el instinto de conservación, al menos un poco de razón, que encuentra una solución a la dificultad en el contrato social. En él, los hombres se pusieron de acuerdo en entregar su libertad natural a una autoridad soberana que, a su vez, les garantiza seguridad, es decir: inmunidad frente a la agresión por la fuerza o el fraude de los demás. Sólo a través de la autoridad de este soberano se evita la guerra de todos contra todos, y se mantiene el orden y la seguridad.

El sistema de teoría social de Hobbes es casi un tipo puro de utilitarismo, según la definición del capítulo anterior. La base de la acción humana está en las «pasiones». Son éstas fines discretos de la acción, que varían al azar: «No hay una regla común de lo bueno y lo malo que quepa extraer de la naturaleza de los objetos mismos.» En la persecución de estos fines, los hombres actúan racionalmente, escogiendo, dentro de las limitaciones de la situación, los medios más eficaces. Pero esta racionalidad está estrictamente limitada: la razón está «al servicio de las pasiones»; sólo le interesan cuestiones de modos y medios.

Pero Hobbes no se limitó, ni mucho menos, a definir, con extraordinaria precisión, las unidades básicas de un sistema utilitario de acción. Pasó después a deducir el carácter del sistema concreto que resultaría si sus unidades fuesen, en efecto, tal y como habían sido definidas. Y, al hacer esto, se vio envuelto en un problema empírico con el que todavía no nos hemos topado, ya que la

[7] *Ibid.*, pág. 66.
[8] *Ibid.*, pág. 65.

exposición presente se ha limitado, hasta ahora, a definir unidades y anotar sus relaciones lógicas en el pensamiento utilitario: el problema del *orden*. Este problema, en el sentido en el que Hobbes lo planteó, constituye la dificultad empírica más importante del pensamiento utilitario [9]. Constituirá el hilo principal de la exposición histórica del sistema utilitario y su resultado.

Antes de ocuparnos de su experiencia de él, hay que distinguir dos significados del término que es fácil confundir. Cabe llamarlos, respectivamente, orden normativo y orden fáctico. La antítesis del último es el azar o probabilidad, en el estricto sentido de fenómenos ajustados a las leyes estadísticas de probabilidad. El orden fáctico, pues, lleva esencialmente connotada la accesibilidad a la comprensión en términos de la teoría lógica, especialmente de la ciencia. Las variaciones fortuitas son, en estos términos, imposibles de comprender o de reducir a ley. Casualidad o azar es el nombre de lo incomprensible, lo no susceptible de análisis inteligible [10].

El orden normativo, por otra parte, se refiere siempre a un sistema dado de normas o elementos normativos, sean éstos: fines, reglas u otro tipo de norma. Orden, en este sentido, significa que el proceso se desarrolla de acuerdo con las directrices trazadas en el sistema normativo. Dos puntos más deben, sin embargo, anotarse a este respecto. Uno es el de que el derrumbamiento de cualquier orden normativo dado (o sea, un estado de caos desde un punto de vista normativo) puede fácilmente producir un orden en el sentido fáctico (o sea, un estado de cosas susceptible de análisis científico). Así, pues, la «lucha por la existencia» es caótica desde el punto de vista de la ética cristiana, pero esto no quiere en absoluto decir que no esté sujeta al derecho en el sentido científico (o sea, a uniformidades de proceso de los fenómenos). En segundo lugar, a pesar de la posibilidad lógicamente intrínseca de que cualquier orden normativo caiga en el «caos» en ciertas cir-

[9] Su principal competidor es el de la racionalidad en cuanto empíricamente adecuada. El del orden es el más estratégico a los efectos analíticos presentes.

[10] Sólo sobre una base positivista se limita la inteligibilidad a la ciencia empírica. Esto determina el rígido dilema: o comprensión científica o caos fortuito. Los límites de la ciencia son, pues, para el positivista, los límites absolutos de la comprensión humana.

cunstancias, puede seguir siendo cierto que los elementos normativos sean esenciales para el mantenimiento del orden fáctico *concreto* que existe cuando los procesos están, hasta cierto punto, de acuerdo con ellos. Así, pues, un orden social es siempre un orden fáctico en la medida en que es susceptible de análisis científico, pero, como se mantendrá más tarde, no puede tener estabilidad sin el efectivo funcionamiento de ciertos elementos normativos.

Como se ha mostrado, dos caracteres normativos juegan un papel esencial en el esquema utilitario: los fines y la racionalidad. Así, pues, para Hobbes, dado que los hombres tienen pasiones y buscan el perseguirlos racionalmente, se suscita el problema de si, o en qué condiciones, esto es posible, en una situación social en la que hay una pluralidad de hombres que actúan en relación recíproca. Dado otro hecho, al que Hobbes denomina «igualdad de esperanzas», el problema del orden, en el sentido normativo de un grado de accesibilidad de los fines, de satisfacción de las pasiones, se hace vital. Y es que, en el supuesto de la racionalidad, los hombres intentarán alcanzar sus fines por los medios más eficaces a su alcance. Resulta empíricamente que entre sus fines está el alcance del reconocimiento de los demás. Y para ellos, en condiciones sociales, los servicios de los demás se encuentran, siempre y necesariamente, entre los medios potenciales para sus fines. Para asegurar estos dos, reconocimiento y servicio, sea como fines últimos, sea como fines próximos, los medios más inmediatamente eficaces, en último término, son la fuerza y el fraude. En el postulado utilitario de la racionalidad, nada hay que excluya el empleo de estos medios. Pero el efecto de su empleo ilimitado es que los hombres «intentarán destruirse o someterse mutuamente». O sea, que, según los más estrictos supuestos utilitarios y en condiciones sociales, un sistema completo de acción resultará ser un «estado de guerra», como dice Hobbes, es decir, desde el punto de vista normativo de la consecución de los fines humanos, que es él mismo el punto de partida utilitario, en modo alguno orden sino caos [11]. Se trata del estado en el que cualquier grado apreciable de tal consecuencia

[11] Considerado como orden fáctico, un sistema puramente utilitario sería entonces un fenómeno intrínsecamente inestable, incapaz de subsistencia empírica.

resulta imposible, en el que la vida del hombre es «solitaria, pobre, sórdida, brutal y corta».

El punto aquí discutido no es la personal solución de Hobbes a este fundamental problema, por medio de la idea de contrato social. Dicha solución implica realmente el estirar, en un punto crítico, la concepción de la racionalidad más allá de su alcance en el resto de la teoría, hasta un punto en el que los actores contemplen la situación como un todo en lugar de perseguir sus propios fines en términos de su situación inmediata y, después, hacer lo necesario para eliminar la fuerza y el fraude y comprar la seguridad a costa del sacrificio de las ventajas que cabría derivar de su futuro empleo. No es ésta la solución considerada por el presente estudio. Pero Hobbes vio el problema con una claridad nunca superada, y su exposición del mismo sigue siendo hoy válida. Tan fundamental es que nunca se ha alcanzado, sobre una base estrictamente utilitaria, una verdadera solución del mismo, sino que ha supuesto o el recurso a un expediente positivista radical o el derrumbamiento de todo el sistema positivista.

Antes de dejar a Hobbes, es importante elaborar un poco más las razones de la precariedad del orden, en la medida en que los elementos utilitarios dominan efectivamente la acción. Esta precariedad descansa, en última instancia, en la existencia de clases de cosas que son escasas con relación a su demanda, que, como dice Hobbes, «dos (o más) hombres desean», pero «de las que, sin embargo, no pueden disfrutar ambos». La reflexión mostrará que hay muchas cosas de este tipo deseadas por los hombres, o como fines en sí o como medios para otros fines. Pero Hobbes, con su penetración característica, percibió que no era necesario enumerarlas y catalogarlas, y hacer descansar el razonamiento en dicha detallada consideración, sino que su vital importancia era inherente a la misma existencia de las mismas relaciones sociales. Y es que es inherente a las últimas el que las acciones de los hombres sean medios potenciales para los fines mutuos. De aquí que, como fin próximo, sea un corolario directo del postulado de la racionalidad el que todos los hombres deseen y busquen el poder los unos sobre los otros. Consiguientemente, el concepto de poder viene a ocupar un puesto central en el análisis del problema del orden. Una sociedad puramente utilitaria es caótica e inestable

porque, a falta de limitaciones sobre el uso de los medios, especialmente de la fuerza y el fraude, debe desembocar en una lucha ilimitada por el poder. Y en la lucha por el fin inmediato, el poder, se pierde irreparablemente toda perspectiva de consecución de los fines últimos, de lo que Hobbes llamaba las diversas pasiones.

Si el análisis anterior es correcto, cabe suponer que los primeros experimentos de Hobbes con el pensamiento lógico, sobre una base utilitaria, habrían llevado ese tipo de pensamiento social a una muerte rápida y merecida. Pero ésta estaba muy lejos de ser la realidad. La realidad era que en los siglos XVIII y XIX estuvo tan en boga que fue considerado como casi perteneciente a las mismas verdades eternas. Pero esto no sucedió porque se resolviese satisfactoriamente el problema hobbesiano. Por el contrario, y como sucede tan a menudo en la historia del pensamiento, se olvidó alegremente y se cubrió de suposiciones implícitas. ¿Cómo sucedió esto?

Es significativo que la intención práctica inmediata del pensamiento social de Hobbes estribe en la defensa de la autoridad política sobre una base secular. Un gobierno fuerte, justificado por el contrato social, era un baluarte necesario de la seguridad del bienestar común, amenazado, como lo estaba, por el inminente peligro del resurgimiento de la fuerza y el fraude. Ya se ha visto que en la discusión acerca de la obligación política los que defienden la libertad individual tienden a utilizar argumentos más normativos que fácticos. Es, en buena medida, en este contexto donde se desarrolló lo que más tarde vino a ser la corriente dominante del pensamiento utilitario, siendo Hobbes virtualmente olvidado. En el proceso de desarrollo tuvo lugar un cambio sutil. Lo que empezó como argumentos normativos acerca de un deber ser terminó encarnando en los supuestos de lo que se consideraba predominantemente una teoría fáctica y científica de la acción humana tal y como era. Esta teoría fue considerada por algunos como una descripción literal del orden social existente. Por otros, más escépticamente, como, aunque no toda la verdad, sí al menos justificada a efectos heurísticos. Y, sobre todo, en cualquier caso, como constitutiva de los instrumentos conceptuales operativos de una gran tradición de pensamiento. De aquí que, a los efectos presentes, importe poco cuál de las dos posturas se adoptase, puesto que las

cualificaciones empíricas de la teoría utilitaria estaban encarnadas en categorías residuales, que no jugaron un papel positivo en el sistema teórico mismo, al menos hasta el momento de su incipiente decadencia.

LOCKE Y LA ECONOMÍA CLASICA

Locke es el punto de partida más adecuado para la exposición presente. El contraste entre Locke y Hobbes es sorprendente e iluminador, precisamente a causa de la extensión del acuerdo en sus esquemas conceptuales subyacentes. Locke también piensa en términos de una pluralidad de individuos discretos, cada uno de los cuales persigue sus propios fines, independientemente de los demás. Aunque no haya afirmación explícita alguna de que estos fines sean fortuitos, como la hay en la obra de Hobbes, resulta, sin embargo, plenamente claro que Locke no tiene un concepto claro de cualquier modo de relación positiva entre ellos. El único tratamiento explícito de los fines es el de los derechos naturales que los hombres tienen «por naturaleza», independientemente de la sociedad civil, y que tal sociedad protege. Pero todos éstos —vida, salud, libertad y propiedades [12]— deben considerarse como condiciones universales de la consecución de los fines individuales, no como fines últimos en sí. Son las cosas que todos los hombres racionales quieren como condiciones o medios, prescindiendo del carácter de sus fines últimos. En la filosofía de Locke, como en la de Hobbes, los hombres son racionales en la persecución de sus fines.

Sin embargo, hay notables diferencias entre las posturas de estos dos hombres. En comparación con Hobbes, Locke minimiza fuertemente el problema de la seguridad. Sin duda, un motivo para el contrato social es que, aunque los hombres tienen los anteriores derechos por naturaleza, sin embargo, si se ven violados en el estado de naturales, «sólo cabe recurrir a la autodefensa», mientras que en la sociedad civil los hombres se ven protegidos en sus derechos por el gobierno. Hay, pues, un problema, pero

[12] John Locke, *Two Treatises of Civil Government*. Everyman ed., pág. 119.

se trata de un problema muy eventual. Los derechos de los hombres pueden ser violados, pero el peligro es tan insignificante que está plenamente justificado el derribar al gobierno si no cumple plenamente sus obligaciones de protegerlos. El peligro no es, como hubiera sostenido Hobbes, demasiado grande. Así, pues, para Locke, el gobierno, en lugar de ser el dique que, a duras penas, evita que la torva riada de la fuerza y el fraude inunde y destruya la sociedad, se convierte simplemente en una prudente medida de seguridad frente a una eventualidad que no es especialmente amenazadora, pero ante la que, no obstante, los hombres prudentes tomarán precauciones. Efectivamente, sucede esto en tal medida que la seguridad frente a la agresión se convierte realmente en un motivo subordinado de participación en la sociedad civil. Su puesto se ve ocupado por las ventajas mutuas positivas de la asociación.

¿Qué subyace a esta diferencia? Se considera normalmente como una diferencia en la concepción del estado de naturaleza. En lugar de ser un *bellum omnium contra omnes*, es, para Locke, un estado de cosas benéfico, gobernado por la Razón, ley de la naturaleza. La Razón «enseña a toda la humanidad que se tome la molestia de consultarla que, siendo todos iguales e independientes, nadie *debería* dañar a otro en su vida, salud, libertad o propiedad» [13]. La Razón no es el mero servidor de las pasiones sino el principio dominante de la naturaleza misma.

Pero, ¿qué significa esto? Esencialmente, que los hombres, «siendo racionales», deberían subordinar á ciertas reglas, como en general harán, sus acciones, cualesquiera que éstas sean, en persecución de sus fines. El contenido esencial de estas reglas es el respeto de los derechos naturales de los demás, el no lesionarlos. Significa esto que la elección de los medios ordenados a los fines no está solamente guiada por consideraciones de eficacia racional inmediata, sino que la «razón» en este sentido está limitada por la «razón» en el otro. Sobre todo, no intentarán dominarse o destruirse mutuamente en el camino hacia su fin. O sea, que habrá limitaciones drásticas al empleo de la fuerza, el fraude y otros instrumentos de poder. Ahora bien, esta limitación a la racionalidad utilitaria se consigue introduciendo un tercer componente

[13] *Ibid.*, pág. 119.

normativo, no natural al sistema utilitario tal y como ha sido definido. Y es esto lo que explica la estabilidad del tipo especial de sociedad individualista de Locke. Es el medio de minimizar la importancia del problema del orden.

Empleando el término razón, Locke implica aparentemente que esta actitud es algo a lo que los hombres llegan por un proceso cognoscitivo. Incluye el reconocimiento de que todos los hombres son iguales e independientes y tienen una obligación recíproca de reconocer los mutuos derechos, y así sacrificar sus propios intereses inmediatos. Esta, sin embargo, es la condición necesaria de una consecución máxima de los fines de todos a largo plazo. Así, pues, en la base de la postura está el postulado del reconocimiento racional de lo que, con acierto, Halévy [14] ha calificado de identidad natural de intereses. Este es el mecanismo en cuya virtud ha sido posible al pensamiento utilitario, con pocas excepciones, durante doscientos años, eludir el problema hobbesiano [15].

[14] Véase Elie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, 3 vols. Este es, con mucho, el estudio más penetrante de que se dispone sobre los aspectos del pensamiento utilitario importantes para esta exposición. Ha sido de gran valor para la formulación del presente esbozo histórico.

[15] No importa, en el momento presente, la medida en la que la postura de Locke aquí, por contraposición a la de Hobbes, sea un caso de creer en lo que se desea. Hay un sentido en el que era, de hecho, el que estaba más cerca de la verdad. Pero, en términos del esquema utilitario, no había un modo adecuado de formular su correcta observación de que la mayoría de las sociedades no se disolverían en el caos al derrumbarse el gobierno y de que, consiguientemente, debe haber algún elemento de orden normativo distinto de la coacción gubernamental. Sucede a menudo, cuando falta madurez científica, que el pensador que está, de hecho, más cerca de la verdad, en sus puntos de vista empíricos, es el menos penetrante teóricamente. La férrea lógica de Hobbes en el desarrollo de las consecuencias de los supuestos utilitarios fue, a pesar de que le llevó a errores empíricos, tales como un miedo exagerado a las consecuencias de la revolución, un logro científico mayor que la actitud más «razonable» de Locke, incapaz de distinguir adecuadamente sus supuestos normativos implícitos de los hechos establecidos. O sea, que Locke tenía razón, pero que sus razones eran erróneas. Debe recordarse

Es un hecho, aunque resulte curioso, que la postulación, más o menos interesada, por Locke de la identidad natural de intereses abrió el camino a una evolución científica muy importante que, aunque en esencia utilitaria, nunca hubiera podido tener lugar en términos de la más consistente versión hobbesiana de la teoría utilitaria. Y esto es cierto a pesar de que muchos de sus proponentes fueron lejos por el camino del olvido de las hipótesis de las que depende la aplicabilidad empírica de su razonamiento, incluso con el grado de claridad con el que Locke las conocía. El modo de pensamiento de Hobbes, al aplicarlo como lo hizo en un sentido empirista, condujo, empíricamente, a una concentración intensiva en el problema de un mínimo de seguridad. Tan intensa fue esta concentración que la pura dificultad de consecución de este mínimo superó, con mucho, cualquier posibilidad de derivar de las relaciones sociales alguna ventaja positiva más allá de la seguridad de la misma. Locke, por otra parte, habiendo dejado a un lado el problema de la seguridad, estaba en condiciones de prestar atención a estas cuestiones y, lo que es mucho más importante, de crear un sistema de pensamiento dentro del cual el análisis de las mismas pudiera, más tarde, pasar a etapas mucho más avanzadas de las alcanzadas por el mismo Locke. El estudio de Locke, con la única excepción de «la identidad de intereses», se limita, debe recordarse, a una base utilitaria. Los fines de los individuos son todavía discretos e inconexos. Luego se suscita, en la sociedad civil, la posibilidad de que haya algún individuo utilizado como medio para los fines de otro. Y, con la satisfactoria eliminación del poder coercitivo, esto entrañará una mutua ventaja. Hay dos tipos lógicamente posibles de dicha utilización mutuamente ventajosa como medio para los fines recíprocos. Uno es el de la cooperación en la persecución de un fin común, por próximo que esté. El otro es el intercambio de servicios, o de posesiones. Por una serie de razones, la

que *el logro científico es una cuestión de combinación del análisis teórico sistemático con la observación empírica.* Cuando un sistema teórico sólo es parcialmente adecuado a los hechos conocidos, cabe obtener una explicación más correcta de los hechos admitiendo errores teóricos e inconsistencias. Pero el que los hechos sean correctos no es el único objetivo de la ciencia. Debe combinarse con una *comprensión* teórica completa de los hechos conocidos y correctamente descritos.

primera posibilidad jugó escaso papel en la tradición de pensamiento que ahora consideramos. Su atención se polarizó en torno al intercambio de servicios o de posesiones. Se debe esto, en primer lugar probablemente a que, con la concentración de atención en torno a la diversidad de fines y en torno al acto unidad, la misma existencia de fines comunes, incluso al nivel próximo, parecía relativamente rara y poco importante. En realidad, fue principalmente en la transición hacia el positivismo racionalista radical como esta posibilidad fue reconocida.

Entre tanto, fue el fenómeno del intercambio el que atrajo la atención. Y si dicho fenómeno había de tener algún significado empírico, más allá de la mera posesión accidental de diversos recursos, tenía, naturalmente, que combinarse con una teoría de la especialización y de la división del trabajo. Los fenómenos de la especialización, la división del trabajo y el intercambio son el punto de partida empírico y el foco de atención de la economía clásica. Uno de los primeros intentos formidables de exposición sistemática de estas cuestiones se encuentra en el famoso capítulo sobre la propiedad, en el segundo Tratado de Locke sobre el Gobierno Civil [16]. Sienta las bases de la doctrina clásica central, la teoría del valor trabajo, y es particularmente instructivo al indicar sus conexiones genéticas, aunque posiblemente ilógicas, con el aspecto normativo de la teoría lockiana del estado de naturaleza.

Y es que, en primer lugar, este capítulo era una defensa de la propiedad privada, que, como se recordará, estaba en la lista de los derechos naturales de los hombres. Pero Locke consideraba defendible la propiedad porque incluía el trabajo humano. Algo se convertía en propiedad de un hombre cuando había «mezclado su trabajo con ello» [17], como decía la célebre frase. El «estado de naturaleza» definía una norma de justicia para las relaciones de propiedad. Deberían empezar por la «igualdad natural»; con otras palabras: deberían igualarse las ventajas iniciales. Esto, desde luego, implicaba el irreal supuesto de que todos los hombres tenían el mismo acceso a los dones de la naturaleza con los que mezclar su trabajo. La doctrina sólo era válida, como decía Locke, cuando

[16] John Locke, *op. cit.*, cap. V.
[17] *Ibid.*, pág. 130.

«quedaba en común para otros bastante y de igual calidad» [18]. Pero, en los supuestos de Locke, la misma norma definía las condiciones del intercambio, tanto en justicia como en las condiciones en las que los hombres racionales lo aceptarían efectivamente. Y es que no habría ventaja en el intercambio, a no ser que un hombre recibiese más de lo que podría producir, con el mismo esfuerzo, mediante su propio trabajo. De otro modo no habría aliciente para entrar en el intercambio. Todo esto sería válido siempre y cuando no hubiese coacción, siempre y cuando cada cual pudiese elegir las transacciones en las que se proponía entrar libremente y en pie de igualdad con sus prójimos. Entonces, no sólo serían justos la efectiva distribución de la propiedad y los términos del intercambio, sino que los bienes y los servicios se cambiarían, de hecho, en proporción al trabajo incluido en ellos. Este es el teorema que fue más tarde adoptado y desarrollado.

Su elaboración y cualificación, transformándolo en una teoría económica utilizable, especialmente tal y como fue llevada a cabo por Adam Smith y Ricardo, implicaba muchas complicaciones, que no pueden ser repasadas aquí. Además de la posibilidad, ya apuntada, de un acceso desigual a los dones de la naturaleza, había otras varias fuentes de dificultad implicadas en su aplicación al análisis de una sociedad concreta compleja. Una se debía al uso del capital, a la extensión del proceso de producción a lo largo del tiempo y, consiguientemente, al aplazamiento del consumo en aras de un mayor producto último. Ricardo vio muy claramente las implicaciones de esta dificultad, pero sus consecuencias se vieron, en conjunto, oscurecidas, para los economistas clásicos, por ciertas peculiaridades de su modo de concebir el papel del capital, como «fondos destinados al mantenimiento de la mano de obra» [19]. Otra dificultad se debe a que, en su mayor parte, la producción no es realizada por un individuo independiente, sino por una unidad organizada, de modo que debe suscitarse la cuestión de los términos de cooperación en su funcionamiento. Estas cuestiones no necesitan ser más desarrolladas ahora.

[18] *Ibid.*

[19] Adam Smith, *Wealth of Nations*, ed. por E. Cannan, vol. I, págs. 74-75.

Sólo deben aquí subrayarse dos puntos. En primer lugar, lo que fue para Locke, fundamentalmente, un criterio de justicia, la «igualdad natural en el intercambio», se convirtió, en tiempos de Ricardo, fundamentalmente en una hipótesis heurística, que sirvió para simplificar los problemas lo suficiente como para hacer posible el desarrollo de un esquema conceptual operativo. Probablemente Ricardo se aproximó tanto como cualquier otro en la historia de las ciencias sociales a un punto de vista puramente científico. Pero, a pesar de ello, las hipótesis del estado de naturaleza de Locke pasaron a la estructura de la teoría científica de Ricardo. No altera la cuestión, desde el presente punto de vista, el que el mismo Ricardo no estuviese defendiendo criterio alguno de justicia, en tanto en cuanto no tenía nada que poner en su lugar como base hipotética de una teoría económica. El mismo se dio cuenta, con extraordinaria claridad, de las limitaciones científicas de la teoría del valor trabajo, y previó la mayoría de las críticas posteriores a las que se ha visto sometida. Pero no tenía alternativa que proponer. Si no plenamente satisfactoria, era, al menos, una primera aproximación, mucho mejor que nada. En Ricardo, lo que podía haber sido para Locke una limitación ética al conocimiento científico se había claramente convertido en una limitación teórica. No podía ser superada mientras no se desarrollase un nuevo movimiento teórico. Por lo que a la economía se refería, se siguieron dos direcciones. Una, que el mismo Ricardo compartía parcialmente, implicaba el derrumbamiento de la hipótesis de la identidad natural de intereses. La expondremos en seguida. La otra llegó mucho más tarde, y fue desarrollada por gente que había desatendido en gran parte la primera. Fue el advenimiento de la concepción de la utilidad marginal en Inglaterra a través de Jevons y Marshall. Esta, aunque todavía congruente con las hipótesis de Locke, resolvía, de hecho, las principales dificultadas teóricas que Ricardo había sido incapaz de superar. El segundo punto a subrayar es que el esquema conceptual de la economía clásica pudo florecer como una teoría científica seria, y no como un mero ejercicio intelectual, precisamente porque se aplicó a una sociedad en la que se suponía que estaba resuelto el problema básico del orden. De otro modo, no podría haber habido interés empírico por sus problemas. Y es que las relaciones económicas,

tal y como se conciben en la economía clásica, sólo pueden tener lugar, a escala significativa, dentro de un marco de orden, en virtud del cual la fuerza y el fraude son, al menos, mantenidos dentro de ciertos límites, y en el que los derechos de los demás son, en cierta medida, respetados [20]. Pero la teoría utilitaria, aunque operó sobre una base empirista, no tenía un modo adecuado de explicar este orden. Puesto que no se disponía en aquel momento de un esquema conceptual más adecuado que el utilitario, fue un error afortunado el que la laguna se viese llenada por lo que, como resulta ahora evidente, era un postulado «metafísico» insostenible: el que la identidad de intereses estaba «en la naturaleza de las cosas» y que nunca, bajo ninguna circunstancia, había ocasión de poner en tela de juicio la estabilidad de tal orden. Con una dependencia lógica completa respecto de esta «errónea» premisa, creció lo que es quizá el sistema teórico más desarrollado, con resultados correctos, de las ciencias sociales, dentro de ciertas limitaciones. Esto puede servir de lección a los que son demasiado puristas en su metodología científica. Quizá no sea siempre prudente descartar ni incluso los elementos metodológicamente objetables, siempre que cumplan una útil función científica, a no ser que se tenga algo mejor con que sustituirlos. Desde luego, el hecho es que el postulado de la identidad natural de intereses, por insostenible que resulte en otros aspectos, era un modo de enunciar un hecho de vital importancia: el que en algunas sociedades, y en importante medida, hay un orden que hace posible una aproximación a las condiciones exigidas por los supuestos de la teoría económica clásica.

De este tratamiento de la cuestión en las versiones hobbesiana y lockiana del pensamiento utilitario, puede verse surgir una distinción que resultaría tener gran importancia para la exposición que sigue. Se trata de la distinción entre dos clases de medios, en la persecución racional de los fines: los que implican fuerza, fraude y otros modos de coacción, y los que implican una persuasión racional acerca de las ventajas que cabe obtener entrando en relaciones de intercambio. Como se ha mostrado, la atribución de

[20] Véase O. H. Taylor, «Economic Theory and Certain Non-economic Elements in Social Life», en *Explorations in Economics, Essays in Honour of F. W. Taussig*, pág. 390.

considerable importancia a la última clase depende de que se mantenga, en cierta medida, a la primera bajo control. Pero, una vez que este control se da, de hecho, la última asume una posición prominente. En términos del énfasis relativo sobre las dos clases de medios, y de los problemas a los que dan origen, cabe diferenciar dos fases principales de desarrollo del pensamiento utilitario: la política y la económica, respectivamente. Aquí también cabe vislumbrar las razones por las que la cuestión del status de la teoría económica tiene tan vital importancia para la serie completa de las cuestiones teóricas de las que se ocupa este estudio. Y es que, en la medida en que el esquema básico de la acción se utiliza a efectos analíticos, el que la acción económica sea, en realidad, empíricamente importante debe inevitablemente suscitar la cuestión de la adecuación de la versión utilitaria de la teoría de la acción, si está justificada la pretensión de que no puede, sin suposiciones extrínsecas, explicar el elemento de orden de las relaciones sociales necesario para hacer esto posible. En realidad, el problema central puede ser así expuesto: ¿cómo es posible, utilizando todavía el esquema general de la acción, solucionar el problema hobbesiano del orden y, sin embargo, no utilizar un apoyo metafísico tan objetable como la doctrina de la identidad natural de intereses? He aquí que, en este estudio, el análisis principal empezará por la obra de un eminente economista y continuará con un sociólogo para quien es de vital importancia la cuestión del status de la teoría económica. Repetimos: lo que principalmente le interesará será el modo de escapar a la inestabilidad intrínseca del sistema utilitario. Pero, antes de tratar este tema central, es importante analizar algunas de las teorías que han tomado el otro camino lógicamente posible: la transición hacia la postura positivista radical.

MALTHUS Y LA INESTABILIDAD DEL UTILITARISMO

En la postura de Malthus se encuentra un punto de ataque adecuado [21]. Sin quizá darse plena cuenta de lo que estaba haciendo, hizo varias abolladuras serias a la armadura del utilitarismo

[21] Donde mejor se ven todos los aspectos del pensamiento de

«optimista». En la polémica en la que estaba envuelto, cabe ver claramente la tendencia radicalmente positivista que acabamos de mencionar bifurcando el pensamiento en las dos direcciones positivistas radicales posibles, dejando a los economistas atascados en la mitad. No importa aquí que el ataque no fuese fatal sino que a los economistas clásicos y a sus sucesores les estuviese todavía concedida una larga vida sin cambios en el esquema conceptual. Los problemas fueron claramente sacados a la superficie, y eso es bastante. El que no fuesen afrontados, sino todavía desatendidos o evadidos, en parte por el mismo Malthus, no pertenece a la lógica de los sistemas teóricos sino a la historia de las debilidades del hombre como *homo sapiens*.

En efecto, la fuente de la dificultad era el hecho de que el postulado de la identidad de intereses equivalía, en realidad, a una negación de una de las piedras angulares utilitarias: el carácter fortuito de los fines. Puesto que ambos principios tendían a ser implícitos más que explícitos, no es sorprendente que se vacilase entre las dos posturas. Pero la tendencia hacia la identidad de intereses se compaginaba bien con otro destacado elemento del sistema positivista; a saber, con la preocupación por el esquema racionalista de la metodología científica en relación con la acción. Cuando se empuja a esta tendencia racionalista hacia una conclusión lógica, la dificultad del conflicto desaparece. Entonces los intereses de los hombres son realmente idénticos, ya que tienen un conjunto de condiciones comunes a las que adaptarse racionalmente. Así, pues, la teoría de Locke de la naturaleza normativa tiende a fundirse con las condiciones efectivas de existencia tal y como son científicamente cognoscibles. La diferenciación entre las dos concepciones de la naturaleza, que había sido siempre, más o menos, creencia indistinta y apasionada, racionalizada por el optimismo teleológico del deísmo, vio convertirse en realidad la realización de sus deseos [22]. Esta tendencia se había realizado,

Malthus, importantes en este contexto es en el *Essay on the Principles of Population*, 1.ª ed. Ha sido recientemente reimpreso por la Royal Economic Society. El mejor estudio secundario, a los efectos presentes, es el de Halévy, *op. cit.*

[22] Véase L. J. Henderson, *The Fitness of the Environment*, para algu-

a gran escala, en la filosofía optimista de la Francia del siglo XVIII, en la biología de Lamarck, así como en el pensamiento social de Condorcet.

Pero este cambio de postura fue asociado a un desplazamiento sutil del énfasis en otros aspectos. Este concreto racionalismo podía, en las controversias entonces en boga sobre la cuestión de la obligación política, por parte de los antiautoritarios, desarrollarse fácilmente, transformándose en una forma de anarquismo. El contraste de las instituciones humanas con la naturaleza, en detrimento de la primera, podía llevar a propugnar la abolición de todo control. Una vez libres de la corruptora influencia de las malas instituciones, los hombres vivirían espontáneamente de acuerdo con la naturaleza, armónica, próspera y felizmente. Y es que, ¿no eran, en la medida en que su razón mandaba, idénticos sus intereses? Todavía había una nueva consecuencia de este punto de vista. En la realización de estos intereses idénticos, muchos de los cuales eran comunes a todos los hombres, ¿no era la cooperación espontánea lo racional? El individualismo competitivo del orden económico, que había llegado a ser considerado casi como parte de la misma naturaleza, empezó a ser puesto en tela de juicio. La gente no veía ya en él, principalmente, las ventajas de la división del trabajo, sino coacción, opresión, injusta desigualdad. Así, pues, en relación con la política económica este movimiento desembocó cada vez más en un socialismo anarquista (términos que en modo alguno son contradictorios) al que Marx llamó más tarde socialismo utópico. En parte, ciertamente, para hacer frente a este tipo de crítica, los economistas individualistas tendieron más directamente a racionalizar su preferencia por el individualismo competitivo. La competencia no era un simple resultado de la persecución por los hombres de sus intereses, independientemente unos de otros. Tenía una función social positiva. Era un gran mecanismo regulador: un freno para los abusos. Y es que, si un hombre intentaba explotar a otro, la competencia del mercado le obligaría a actuar razonablemente, o tendría que pagar un precio. Nadie podía vender más caro cuando otros, sin pérdida, estaban

nos hechos que suministren una base científica parcial para este optimismo.

en condiciones de vender a precios inferiores a los suyos. Pero bajo este énfasis sobre la competencia como mecanismo regulador yacen serias cuestiones teóricas. ¿Podía justificarse como necesaria con el arsenal conceptual de la herencia de Locke?

Esta fue la situación intelectual en la que Malthus se sumergió. La corriente de pensamiento anarquista-socialista acababa de realizar una dramática aparición en Inglaterra con la *Political Justice* de Godwin. Malthus, como todos los hombres de mentalidad conservadora en tiempos de la Revolución francesa, estaba alarmado. Pero, ¿cómo replicar a estos argumentos? Había bastante poco con que hacerles frente dentro del tradicional cuerpo de pensamiento deísta-optimista del derecho natural. La frontera entre Locke y el anarquismo de Godwin era exasperantemente estrecha.

La respuesta a Godwin, que finalmente surgió de las reflexiones de Malthus y de las conversaciones con su padre, fue el célebre principio de la población. Desgraciadamente, la exposición de esta famosa doctrina se ha limitado generalmente a la cuestión de si Malthus tenía razón y de si era coherente. Estas cuestiones no interesan en la presente exposición. Al adoptar la postura que adoptó, introdujo una serpiente muy sutil en el armonioso paraíso de Locke. Toda la estructura teórica amenazó con derrumbarse.

La respuesta de Malthus a Godwin fue la siguiente: supongamos que se realice el ferviente deseo de Mr. Godwin y que todas las instituciones humanas sean repentinamente abolidas. Supongamos, más aún, que el resultado inmediato sea, cómo predice Mr. Godwin, una utopía de felicidad y de armonía humanas, en lugar de la lucha por el poder de Hobbes. ¿Qué sucederá? Este feliz estado no puede durar, porque sus ciudadanos, al obedecer a los dictados de la naturaleza, actuarán, inevitablemente, en el sentido de hacer aumentar grandemente la población. Y, a medida que la población aumente, irá esparciendo una barrera frente a la felicidad universal: las limitaciones a la subsistencia. Y es que la oferta de alimentos no puede aumentar indefinidamente, en proporción a la cantidad de trabajo gastada en su producción. La limitación es inherente a una naturaleza concebida en un sentido altamente no benéfico. No hay motivos para creer que, frente al problema del hambre, los hombres continuarán respetando «racionalmente» los mutuos derechos, ni que, cuando la alternativa sea comer o no comer,

sus intereses serán idénticos. La consecuencia será una lucha por, cuando menos, un mínimo de subsistencia. Esta lucha, a medida que se intensifique, se hará cada vez más agria e implicará una acción más drástica. En realidad, si nada sucede que frene esta marcha, sólo puede desembocar en un estado de guerra, en la que cada hombre sea enemigo de todos los demás. (En cierto sentido, Locke no había ignorado el problema de la subsistencia. La retención de los frutos del trabajo actuando sobre los dones de la naturaleza sólo era justa «en la medida en que daba, para los demás, tanto y de igual calidad». Pero esta fortuita frase cualificativa de Locke resulta, en manos de Malthus, esconder una verdadera serpiente.) El hecho es que pueda «quedar, para los demás, tanto y de igual calidad». La gente se apropiará hasta los topes de los dones de la naturaleza. Y esto cambia el optimista cuadro, haciéndolo irreconocible. En lugar de que el hombre viva en bella armonía con la naturaleza, la mezquina naturaleza le ha jugado una mala pasada, al dotarle de instintos reproductores, cuyo ejercicio siembra la simiente de su propia destrucción [23]. Es el mismo sentido de desarmonía el que penetra la obra de Hobbes. De hecho, Malthus ha replanteado drásticamente el problema de Hobbes.

Pero, ¿por qué la sociedad que de hecho existe no está en este terrible estado de lucha ilimitada por la subsistencia? Gracias, dice Malthus, a las mismas instituciones que Godwin critica tan vigorosamente, en especial la propiedad y el matrimonio. No son éstas imposiciones de los deseos arbitrarios y malévolos de personas con autoridad, ni resultado de la ignorancia. Son el remedio espontáneo a esta desagradable situación [24]. Puede que el estado de cosas existente sea malo, pero es mucho mejor de lo que sería sin estas instituciones. Mucho antes de que se alcance el último estado de caos en el proceso de degeneración a partir de la utopía de Godwin, surgirán espontáneamente estos modos institucionales de regulación de la conducta. El matrimonio es necesario para que cada cual sea incapaz de escapar a la responsabilidad de su propia

[23] No tiene aquí importancia el intento de racionalización teológica de estos hechos por Malthus.

[24] Quizá prueba de remordimientos de conciencia por parte de la naturaleza, a causa de la ya mencionada «mala pasada».

prole. La propiedad es el único medio factible de dar a un hombre los medios para hacer frente a esta responsabilidad. Sólo dentro del marco de estas instituciones hay motivación adecuada para el «enfrentamiento moral» que, según Malthus, era la única alternativa de la desagradable situación de los «controles positivos». La anarquía estaría muy bien en la ilimitada abundancia del jardín del Edén. En las duras condiciones de la vida real el hombre debería estar agradecido por la protección de los controles institucionales.

La misma situación suministraba a Malthus una fundamentación aparentemente sólida para su ardiente creencia en el individualismo competitivo, y le apartaba de su embarazosa tendencia a evaporarse en la cooperación socialista. La competencia no sólo es beneficiosa sino que es absolutamente necesaria: es la *vis medicatrix rei publicae*. Pero no debe pasarse por alto lo que esto implica tal y como Malthus lo expone. No es beneficioso en cualquier circunstancia sino *sólo dentro del marco institucional adecuado*. Sin un adecuado control del crecimiento de la población, la competencia beneficiosa degeneraría en un estado de guerra. El estado que amenaza determinar las propuestas de Mr. Godwin está lejos de ser beneficioso. Es, sin embargo, altamente «competitivo». Esto introduce una nueva nota, de la mayor importancia, en la consideración de la competencia. No se trata ya a ésta en términos puramente utilitarios. Cualquiera que sea el juicio último sobre la derivación, por Malthus, de instituciones a partir de la presión de la población, ha asestado un golpe fatal al fácil optimismo del punto de vista según el cual la competencia, en cualquier circunstancia, es la más deseable de todas las cosas. La doctrina de Malthus sobre la función reguladora de las instituciones es, quizá, el primer gran paso en la evolución del pensamiento [25] utilitario, en el avance más allá de la mera hipótesis de la existencia del orden. Es un paso que tenía que esperar para su plena fruición la aparición del movimiento de pensamiento que es el tema central de este estudio.

[25] Había, indudablemente, predecesores que no estaban en la línea directa. Maquiavelo es un notable ejemplo.

Además de explicar la generación espontánea del matrimonio y de la propiedad, la presión de la población tenía para Malthus una tercera consecuencia, que todavía abrió otras perspectivas de pensamiento cerradas a los utilitarios estrictos del tipo de Locke. O sea, que llevaría a una «división de la sociedad en clases: patronos y obreros». La razón de esto es la presión para la eficacia en la producción. Para Locke, las ventajas del intercambio dentro del marco de la sociedad civil proporcionaban, por así decirlo, la flor de la existencia humana. Para Malthus, en cambio, se trataba del negro pan de la torva necesidad. Mientras que Locke pensaba en términos de intercambio entre individuos independientes, para Malthus la eficacia exigía el uso de capital y de unidades productivas organizadas, algo imposible, a no ser que unos trabajasen bajo la dirección de otros.

Aparte de la posible tendencia a justificar la situación de clase existente, ¿cuál era la implicación de este punto de vista? Pues que la incongruencia básica entre las cifras y las limitaciones de la subsistencia llevaban a una incongruencia derivada dentro de la sociedad misma: la desarmonía entre los intereses de las clases. Esto tenía nuevas implicaciones de largo alcance, que suministraban otro cuerpo de material explosivo dentro de la estructura del pensamiento económico. Ricardo, por su aceptación del principio malthusiano, llevaba estas implicaciones bastante lejos. Visto en términos de las exigencias lógicas de la teoría ricardiana de la distribución de la riqueza, el malthusianismo prestó un importante servicio doble. Por una parte, el desarrollo de la concepción de la mezquindad de la naturaleza llevó a la concepción de «los rendimientos decrecientes»: la base lógica de la teoría ricardiana de la renta que solucionó el problema teórico suscitado por la plena apropiación de los dones de la naturaleza. Por otra parte, el teorema de que había un precio constante de oferta de mano de obra, derivado del principio de la población, hizo posible trazar la línea teóricamente difícil, en el producto marginal, entre las participaciones del trabajo y del capital, por medio de la famosa ley de bronce de los salarios.

Pero la doble desarmonía así introducida en el sistema económico —entre los intereses de los explotadores de la mezquina naturaleza, los terratenientes y todos los demás, por una parte; entre patronos y obreros, por otra parte— lastró grandemente la concepción de un mecanismo de suave funcionamiento, autorregulado y competitivo. La desarmonía entre estos elementos y las hipótesis esencialmente lockianas de la teoría del valor de Ricardo ha sido agudamente analizada por Halévy [26].

Al mismo tiempo, ciertas peculiaridades del sistema clásico hicieron difícil, para al menos la última de estas dos desarmonías, el desarrollarse plenamente, hasta alcanzar sus plenas consecuencias teóricas. Esto tenía especial relación con el modo como los economistas clásicos concebían al patrono capitalista. No aparecía primariamente como un vendedor de los servicios de la mano de obra. Realmente, los términos de la venta de estos servicios se veían realmente fijados por la situación malthusiana. Su papel era, más bien, el de «hacer avances a la mano de obra», un punto de vista que desembocaba en la teoría del fondo de salarios [27], con sus implicaciones fatalistas. A este respecto, y aunque todavía en gran medida sobre una base clásica, correspondía a Marx sacar las conclusiones. Para él, el hecho de una unidad productiva organizada significaba un inherente conflicto de clase, ya que los intereses inmediatos de las dos clases eran completamente opuestos.

Una vez que el punto de partida subyacente recibió este sesgo, jugaron en manos de Marx importantes elementos de la peculiar teoría clásica [28]. Esto derivó principalmente de la concepción del papel del trabajo en la producción, resultado esencialmente del origen de la teoría en la concepción de un estado de naturaleza. Según la teoría clásica tomada en su límite, sólo el trabajo era realmente un factor productivo, mientras que el capital simplemente «ponía los obreros a trabajar». Esto hacía de la participa-

[26] Elie Halévy, *op. cit.*, vol. III, cap. I.

[27] Sobre la teoría del fondo de salarios y sobre su historia, ver a F. W. Taussig, *Salarios y Capital.*

[28] Sobre este aspecto de Marx, la exposición más esclarecedora que he encontrado es la de A. D. Lindsay, *Karl Marx. Capital.* Lindsay, reconociéndolo plenamente, se apoya fuertemente sobre Halévy en su descripción del contexto.

ción del patrono capitalista en el producto marginal una participación residual. Incluso Mill, «sumo pontífice del Liberalismo», afirmaba: «la causa del beneficio es que el trabajo produce más de lo que se necesita para su mantenimiento» [29]. No era, pues, sorprendente que esto se convirtiese en una teoría de la explotación, que el interés y el beneficio fuesen considerados como una sustracción de los «verdaderos salarios» del trabajo.

La permanente importancia de la teoría marxista de la explotación para la presente exposición no reside, sin embargo, en estos peculiares tecnicismos, que sólo tienen interés ahora como antigüedades. Reside, más bien, en que, empezando como lo hizo Marx con el elemento de la lucha de clases, su atención se centró sobre el poder contractual. Así, pues, reintrodujo en un caso concreto, en el pensamiento social, el factor de las diferencias de poder, que había sido tan importante en la filosofía de Hobbes y que se había descuidado tanto desde entonces. Los especiales adornos clásicos de la teoría son de importancia muy secundaria y su corrección en términos de la moderna teoría económica no altera lo esencial, aunque sí la forma de exposición [30] y algunos de los resultados secundarios [31].

El tratamiento marxista del poder de contratación no es, sin embargo, una mera renovación de la lucha por el poder de Hobbes.

[29] John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, ed. por W. J. Ashley, pág. 416.

[30] *Cf.* la exposición por Pareto de Marx, *Systèmes socialistes*, vol. II, cap. XV, donde, a pesar de repudiar la teoría económica técnica de Marx, le alaba grandemente por su atención a la lucha de clases. Esta última es, para Pareto, sin embargo, un factor más sociológico que económico.

[31] El error de los muchos economistas modernos que rechazan completamente a Marx estriba en que (con razón) critican las gastadas formas de la economía marxista, sin remontarse al postulado verdaderamente central sobre el que se basaban las más importantes desviaciones de Marx respecto de la corriente principal de la economía clásica. Así, pues, consiguen «echar al niño con el baño». Han hecho esto, esencialmente, porque han compartido, en general, el implícito supuesto de una identidad natural de intereses. *Karl Marx's Interpretation of History*, de M. M. Bober, es un buen ejemplo.

Trae al primer plano un elemento perdido de vista en el conflicto entre Hobbes y Locke, puesto que este conflicto se enfrentaba con una rígida alternativa entre un estado de guerra y un orden armonioso no coactivo en absoluto. Pero la verdadera sociedad no es ninguno de los dos. Aunque el marco institucional sea lo suficientemente fuerte como para mantener el papel de la fuerza a un nivel insignificante, excepto en ciertas épocas especiales de crisis, y dentro de límites el del fraude, todavía deja la puerta abierta a algunas otras formas más suaves de coacción. Este es el caso del ejercicio «legal» de una posición estratégica superior en el proceso de contratación. Y esto es todo lo necesario para los principales objetivos teóricos marxistas, aunque muchos marxistas tienden a ver en los actos del gobierno sólo un proceso de opresión violenta y fraudulenta de la clase trabajadora. En condiciones institucionales, este elemento puede tener considerable importancia, aunque no quizá la predominante importancia que le atribuyó Marx.

Esta reintroducción por Marx del elemento de poder trajo consigo una implicación de la inestabilidad del sistema económico al que se incorporó. Pero esta inestabilidad, en lugar de ser caótica, de acuerdo con la teoría de Hobbes, fue resultado de una relación de poder dentro de un determinado marco institucional. Dicho marco implica una organización social definida —la empresa capitalista— que le hizo posible ser la base de una teoría del proceso dinámico definido, de una evolución del capitalismo. Hasta aquí puede considerarse a Marx comprensible en términos del esquema lógico del pensamiento utilitario inglés, aunque, como se ha mostrado, de un modo algo distinto al de la mayoría de los demás utilitarios. Aquí, sin embargo, sistematizó su análisis, convirtiéndolo en una teoría de la evolución «dialéctica», de origen hegeliano en gran medida. Marx constituye así un importante puente entre la tradición positivista de pensamiento y la idealista. No continuaremos, pues, estudiando a Marx hasta que no podamos entrar en su relación con el idealismo [32]. El es uno de los más importantes precursores del grupo de escritores, que incluye especialmente a Max Weber, que estudiaremos bajo el epígrafe de idealismo. Se ha dicho, sin embargo, lo suficiente para mostrar que el materia-

[32] Véase cap. XIII.

lismo histórico de Marx no es materialismo científico en el sentido corriente, sino más bien, fundamentalmente, una versión del individualismo utilitario. Difiere de la corriente principal del último, sin embargo, precisamente por la presencia del elemento «histórico», del que se hablará cuando se vuelva a Marx.

EL DARWINISMO

Se ha afirmado constantemente que la versión del pensamiento utilitario dominante en la herencia de Locke era, en función de sus elementos estrictamente científicos, intrínsecamente inestable, que un poco de estabilidad en ella dependía de la adhesión al puntal metafísico de la identidad natural de intereses. Para dar en cierta medida a este postulado, dentro del marco positivista, un apuntalamiento *lógicamente* (si no empíricamente) satisfactorio, había que realizar la transición al positivismo racionalista radical con todas las consecuencias que Malthus criticaba tan fuertemente en su ataque a Godwin. Pero, en aquel mismo ataque, Malthus en efecto se cargó el soporte, con consecuencias de gran alcance, algunas de las cuales acaban de ser consideradas. Queda, sin embargo, por preguntarse en qué dirección llevaba esto, en la medida en que se refería al desarrollo de un sistema general de teoría social, más bien que a los concretos problemas que acabamos de tratar.

No cabe duda de que la principal tendencia de la línea malthusiana de pensamiento consistía en oponerse al positivismo racionalista de Godwin con la otra alternativa del sistema positivista radical, el anti-intelectualismo positivista, como puede llamársele. En particular, Malthus marca el comienzo de un movimiento de interpretación de la acción humana en términos predominantemente biológicos, movimiento que fue progresivamente cobrando fuerza a través de casi todo el siglo XIX.

En primer lugar, en el mismo Malthus, la fuente de toda la perturbación está en lo que era esencialmente una hipótesis biológica: la «tendencia de la población a crecer». Sólo cabe adscribir esta poderosa fuerza, principalmente, a la herencia. Es la expresión de un instinto heredado, cuya importancia deriva de la pura dificultad de controlarlo, aunque Malthus sostenía que, en ciertas

condiciones, podía ser controlado por el «freno moral». Análogamente, el otro término de la dificultad malthusiana, las limitaciones de subsistencia, está en ciertas características últimas del medio no humano. En ambos aspectos, en la medida en que el principio de población determina las condiciones sociales, es, en última instancia, efecto de las condiciones de la acción, no de los fines de los hombres o de cualquier otro elemento normativo. Pero, en la medida en que así sucede, se estrecha el margen de variación abierto a la voluntad humana y se hace más próximo el límite de una teoría positivista radical. Este no fue alcanzado por el mismo Malthus, que siguió siendo demasiado buen utilitarista. Pero, en parte por su influencia, la tendencia culminó en uno de los grandes movimientos del pensamiento del siglo XIX, el darwinismo, que, al desarrollarse constituyendo un sistema cerrado y al ser aplicado a la acción humana en sociedad, constituyó el más importante de los sistemas positivistas radicalmente anti-intelectualistas jamás promulgado.

La característica básica de la postura malthusiana es, desde luego, la hipótesis de que los poderes de reproducción de la especie son muy superiores a las posibilidades de sustento en las condiciones del medio. Cabe, lógicamente, hacer frente a esta situación de uno de dos modos, como indica la distinción de Malthus entre controles positivos y preventivos. El control preventivo, «el freno moral», indica el elemento utilitario del pensamiento de Malthus. En el plano biológico, el que interesaba a Darwin, esto desaparece necesariamente. El exceso debe ser eliminado por los controles positivos. Darwin llama al proceso: «selección natural».

Darwin se diferencia de Malthus por la aplicación a todas las especies de organismos de lo que el último sólo había aplicado al hombre. Pero también se diferenciaba en otro importante aspecto. A Malthus sólo le había interesado el problema de las cifras: un cierto número podía conseguir un adecuado sustento si, de algún modo, se eliminaba el exceso, o, desde luego, si se impedía que surgiese. Pero Darwin empezó a prestar atención al problema de cuáles de los presentes eran eliminados y cuáles sobrevivían. Esto implicaba, necesariamente, una diferencia cualitativa entre los individuos de una población. Pero, una vez dada esta diferencia cualitativa, que Malthus no consideraba, el proceso no es ya meramente de eliminación, sino de selección.

Hay un nuevo elemento, necesario para completar el cuadro y cerrar el sistema: la respuesta a la pregunta, ¿de dónde proceden las diferencias cualitativas entre organismos individuales? Esto, en la teoría darwinista, lo realiza el postulado de las variaciones fortuitas. Hay, en la herencia, un proceso continuo de variación fortuita alrededor del tipo hereditario previo. Entre estas variaciones, algunas se ven eliminadas en la lucha por la existencia; otras sobreviven y reproducen su tipo. Pero las que sobreviven no son «normales». Son un grupo selecto, de modo que, en el proceso, el mismo tipo modal se ve desplazado. Es por la combinación de variación y selección como la concepción del ajuste estático a factores fijos, característica de Malthus y de los demás utilitarios, cede el paso a una teoría evolucionista.

Pero se trata, esencialmente, de un evolucionismo positivista. Y es que, ¿qué elementos dirigen el proceso? Desde luego, las condiciones del medio. Es la adaptación a estas condiciones la adecuación que explica la selección y la reproducción. Cierto que el medio, por sí sólo, no podría producir la evolución. Pero, típicamente, el otro elemento es fortuito, jugando un papel lógicamente análogo al de los fines fortuitos en el sistema utilitario. Así, pues, sólo el medio es el elemento determinante, director.

Precisamente en la medida en que esta tendencia «biologizante», que adoptó primariamente de hecho la forma darwinista, cobró fuerza, hubo un abandono de la postura utilitaria en pro del positivismo anti-intelectualista radical. En la medida en que las condiciones del medio son decisivas, no importa qué fines puedan pensar los hombres que persiguen. De hecho, el curso de la historia está determinado por un proceso impersonal, sobre el que no tienen control. Debe advertirse que desaparece en el cambio la categoría subjetiva de los fines, y con ella la norma de la racionalidad. La variación darwinista es un elemento completamente objetivo, que no exige referencia subjetiva para su formulación teórica. Aunque la acción racional pudiera tener, empíricamente, un puesto, como un modo de adaptación al medio, sucede que cae fuera del esquema general del sistema teórico y que se convierte en un fenómeno contingente, en un hecho sin importancia en el sentido estricto.

Paralelamente a esta desaparición de los aspectos normativos

del sistema utilitario, fines y racionalidad, marcha otra consecuencia de gran importancia; el problema del orden, en el sentido arriba expuesto, se evapora [33]. Sin los elementos normativos de la acción, el orden normativamente considerado pierde sentido. El único orden que interesa al científico de la acción humana es un orden fáctico, tanto desde el punto de vista subjetivo como desde el objetivo. Realmente, y es bastante irónico, el orden que resulta dominar este mundo fáctico es precisamente el que había jugado el papel de antítesis del orden social en el pensamiento utilitario: el «estado de guerra». Ha cambiado su nombre, que es ahora el de «lucha por la existencia»; pero es, en todo lo esencial, el estado de naturaleza de Hobbes, como indica la frase «luchar con uñas y dientes». Pero este hecho es escasamente percibido, puesto que, habiendo variado vitalmente el punto de vista teórico, el viejo problema ha desaparecido. A lo sumo, tiene interés, como para Huxley, sólo desde un punto de vista ético, no desde un punto de vista científico. Es indiscutible que la concepción por los economistas de un orden competitivo tuvo éxito en suministrar el modelo de la teoría biológica de la selección [34]. Allí también, los «inadaptados», los que producían con altos costes, los ineficaces, eran eliminados, o deberían serlo; aunque sólo del mercado, ¡no de la vida! Pero no debe olvidarse que, al aplicar este modelo a los objetivos de la teoría biológica, estaba implicado un profundo cambio en su significado. Y fue una de las más importantes percepciones de Malthus la de que sólo bajo ciertos supuestos específicos, que precisamente implicaban un orden normativo, podía la competencia ser beneficiosa, podía eliminar a los que, en función del interés social, estaban inadaptados. Pero las condiciones de la lucha por la existencia no contenían, en absoluto, tal elemento de orden. Eran precisamente las condiciones de la anarquía, temidas por Malthus y por sus colegas economistas.

Así, pues, el «darwinismo social», como, siguiendo a Pareto, cabe llamar a la aplicación empírica, a la acción humana de la

[33] Se «soluciona» considerando que no tiene sentido.

[34] «El Principio de Supervivencia de los más Adaptados podía considerarse como una vasta generalización de la economía de Ricardo». J. M. Keynes, *The End of Laissez-Faire*, New Republic ed., pág. 17.

biología darwinista, juega un papel muy importante en la clasificación analítica de los sistemas teóricos en el campo de la acción humana. El, o alguna otra teoría que encuentre los principios explicativos últimos en la influencia objetiva, no normativa, de las condiciones de la acción, normalmente de la herencia y del medio, constituye el resultado final lógico del proceso de derrumbamiento del inestable sistema utilitario, en la medida en que tenga lugar dentro del marco positivista y, al mismo tiempo, se separe del esquema «racionalista». Será, pues, siempre significativo el preguntarse, de cualquier escritor, ¿cuál es su postura, implícita o explícita, respecto de esta posibilidad, en la solución de sus problemas teóricos, en el cerramiento lógico de su sistema de teoría? Si rechaza esta solución, sólo le quedan abiertas, en la medida en que se separe del utilitarismo, otras dos posturas: o es un racionalista, en el peculiar sentido antes expuesto, y consiguientemente se adhiere a otra versión de la postura radical-positivista, o ha abandonado, por completo, el esquema positivista.

El movimiento darwinista, aunque indiscutiblemente influido, de varios modos, por concepciones en boga en el pensamiento social, tanto de Malthus como de otros, fue primariamente un resultado del estudio biológico de organismos no humanos. Su influjo sobre el pensamiento social se debió, en parte, a su ascendiente general sobre las cabezas cultivadas de la última parte del siglo XIX y al modo como, en aplicación a las cosas humanas, se adecuaba tan exactamente a las exigencias lógicas de las teorías consideradas. Pero como teoría social es indirecta, es principalmente un préstamo de la biología. Cabe ahora indicar brevemente tres otros caminos por los que, en mayor, aunque no en exclusiva, medida, el mismo análisis de la acción humana ha llevado a la transición hacia una postura positivista radical, anti-intelectualista, racionalista o combinación de las dos.

OTRAS VIAS HACIA EL POSITIVISMO RADICAL

Una de las más destacadas características del movimiento darwinista, en su aplicación a los problemas sociales, es su completa sustitución del punto de vista subjetivo por otro objetivo. Esto

está implícito en la sustitución de la categoría utilitaria de variaciones fortuitas por la de necesidades o fines fortuitos. Son estas variaciones objetivamente observables, y el concepto no lleva implicada referencia subjetiva alguna. Puede observarse el mismo objetivismo en la primera de las mencionadas vías, a través de ciertas escuelas de psicología. En lugar de atribuirlas directamente a factores biológicos generales, cabe atribuir las uniformidades de la conducta humana a ciertos rasgos del individuo humano: a tendencias de conducta del organismo como un todo. En la medida en la que se excluya la referencia subjetiva, dichas tendencias deben, como se ha visto, ser últimamente reducibles, mediante análisis, a términos de alguna combinación de factores no subjetivos, normalmente la herencia y el medio (tal y como se definen estrictamente en el capítulo II).

Surge una diferencia de opinión acerca de la cuestión del predominio relativo de las dos. Una alternativa es la de hacer especial hincapié en las tendencias hereditarias de la conducta. Cabe llamar a esta alternativa teoría «del instinto». No es, sin embargo, una solución última, pero la cuestión se suscita naturalmente de nuevo: ¿cuál es el origen de estas concretas tendencias instintivas?, ¿por qué tienen los hombres estas tendencias y no otras? La respuesta, en términos de los factores de la herencia y el medio, es, en último término, inevitablemente, alguna forma del concepto de valor de supervivencia. En general, esto implicará un proceso de selección natural. La base última de la teoría del instinto se hace entonces biológica, y lleva, por una vía más indirecta, al mismo resultado que el darwinismo social.

La otra alternativa es la que coloca el acento sobre el medio. Aunque, naturalmente, cabe considerar varias versiones, es el conductismo el movimiento que ha tenido más influencia. Es, de modo curiosamente claro, un hijo del mismo linaje intelectual que el darwinismo. Tan es así que cabe llamarle simplemente: darwinismo de la conducta individual. Después de todo, a la biología darwinista le interesaban principalmente las variaciones del carácter hereditario de la especie. El conductismo, por otra parte, ha postulado, como origen de los rasgos individuales, un conjunto de movimientos fortuitos. Debe considerarse que éstos varían fortuitamente alrededor de las tendencias hereditarias de la acción, que,

han sido expresadas en términos explícitamente subjetivos. Dos de éstas pueden ser consideradas relevantes aquí. La primera, que ha estado históricamente en muy estrecha relación con el aspecto económico del pensamiento utilitario, es el hedonismo. Como la mayoría de las teorías aquí consideradas, la del hedonismo creció al amparo de una metodología empirista. De aquí que no sea sorprendente que, en las concretas entidades «placer» y «felicidad», hayan salido a la luz, más tarde, ambigüedades que han escindido en escuelas separadas el pensamiento hedonista tardío. En el momento presente, sólo una de éstas necesita ser discutida.

No resulta difícil ver el contexto lógico general en el que creció la doctrina de que los hombres se ven, primariamente, movidos a actuar por la búsqueda del placer y el evitamiento del dolor. En primer lugar, la ciencia rara vez se contenta con detenerse en la postulación de ciertos datos últimos. Era inevitable, sobre todo en un ambiente empirista, que se suscitase la cuestión de las motivaciones últimas de la conducta; es decir, no se debería simplemente suponer que los hombres tienen ciertas necesidades, sino que debería intentarse comprender por qué las tienen. Esto sucede especialmente cuando se percibe que, dentro de las condiciones del medio, se ofrecen elecciones cualitativas, como, por ejemplo, entre posibilidades de acción entre las que cabe elegir.

En segundo lugar, el modo como el pensamiento utilitario se había concentrado sobre el aspecto económico de la vida indicaba la dirección en la que podía buscarse la solución del problema. Y es que el mecanismo de las relaciones competitivas de mercado parecía reducir la motivación humana a un común denominador. Todos los hombres parecían estar siguiendo una sola dirección de conducta: la promoción de sus «intereses» económicos. La cuestión era pues: ¿que está en la base de esta común motivación económica?, ¿cuál era la naturaleza del elemento común? El problema, debe indicarse, estaba planteado en términos del esquema medio-fin: ¿cuál es el «fin» de la acción individual?

Era, pues, natural en este contexto observar dos cosas: en primer lugar, que había una distinción entre las cosas que los hombres buscaban y las que evitaban; en segundo lugar, que el éxito en la consecución de las primeras se veía generalmente acompañado por una sensación positiva, mientras que la imposición,

contra su voluntad, de cosas que tendían a evitar se veía, recíprocamente, acompañada en general por una sensación negativa. Si llamamos a estas dos sensaciones placer y dolor, respectivamente, tenemos el escenario de la teoría hedonista.

Luego surge la cuestión del status de estos elementos en la explicación de la acción. Una de las explicaciones posibles es la aquí relevante: el auténtico «hedonismo psicológico». Cabe enunciar esto diciendo que la explicación de la dirección que toma la acción racional es el *hecho* de que, en la naturaleza humana, ciertos actos producen placer al actor, otros dolor. Sea hereditaria o condicionada por la experiencia pasada del individuo, la conexión entre el acto concreto y el placer o el dolor es, para el actor, un acto que debe tener en cuenta. No es lo que él *hace*, al menos en el concreto contexto. Luego la realización de ciertos actos se convierte en un medio intrínsecamente necesario para gozar del placer o evitar el dolor.

De este modo, y sin perturbar el esquema racionalista, se elimina la indeterminación de la postura utilitaria pura. Dada la naturaleza del hombre, el elemento de las necesidades fortuitas ya no está allí. Se llega a conocer el porqué de la búsqueda de un fin concreto dado. Es un medio de lograr el placer o evitar el dolor. En nuestra terminología, pasa de la postura utilitaria a otra radicalmente positivista, reduciendo a términos de «condiciones» los fines como factor de la acción. Es esencialmente la naturaleza humana la que explica por qué los hombres actúan como lo hacen.

Como las psicologías anti-intelectualistas, tampoco es ésta una postura final. Y es que sigue en pie el problema de por qué el placer está vinculado a algunas formas concretas de acción, y el dolor a otras. Es cierto que se podría dar esto por supuesto, considerándolo como un conjunto de datos últimos, pero no parece haber razón válida para hacerlo. Lo natural es remontarse un paso más en el estudio del problema. El medio de hacerlo está ya al alcance de la mano. El principio básico para la comprensión de la naturaleza humana (como para la de todo organismo) es el de la adaptación al medio. Así, la explicación de la incidencia concreta del placer y del dolor consiste en que los actos placenteros son los favorables a la supervivencia de la especie y los penosos los des-

favorables. Así, pues, y todavía por un tercer camino, el razonamiento vuelve al darwinismo social [40].

Se puede abandonar la otra dirección por la que se desarrolló el hedonismo utilitario clásico hasta que se haya indicado el último camino por el que cabe llegar al postulado de que la explicación última de la acción humana reside en las condiciones de su medio. Es el que ya hemos esbozado en relación con Godwin.

La búsqueda del origen de esta línea de pensamiento nos remonta a la influencia de la concepción normativa de la ley natural «que es la razón». El hacer de la razón la ley de la naturaleza *humana* implica, como se ha observado, concebirla como reguladora de las pasiones, más que como servidora de las mismas. Esto significa, más directamente en los términos aquí utilizados, que, en lugar de ser meramente la facultad de idear modos y medios de realizar los fines, se convierte en el instrumento de determinación de los fines mismos.

Ahora bien, en la medida en que la concepción de la naturaleza siga siendo explícitamente normativa, el sentido en el que la función de la razón sea la de adaptación a la naturaleza permanece fuera de nuestro interés presente. Descansa sobre lo que es, en términos positivistas, un elemento metafísico fuera del alcance de la ciencia e inadmisible para su modo de pensamiento. Pero había una fuerte tendencia a identificar a la naturaleza, en este sentido, con los factores de una explicación causal de los fenómenos empíricos. Las versiones normativa y explicativa de la ley natural tendían a fundirse. Esto era, en efecto, inevitable, en la medida en la que la concepción de la razón era la positivista de la «facultad manifestada en la ciencia positiva». Luego la realidad a la que nos adapta nuestra razón debe ser la de los «hechos» de nuestro mundo externo empírico.

De este modo, pues, creció la concepción de una adaptación racional directa a las condiciones últimas de la acción, por la determinación de los fines conforme a estas condiciones. Esta línea

[40] El hedonismo es, pues, una combinación de los dos tipos polares lógicamente posibles: el racionalista, en la medida en que emplea el esquema medio-fin; el anti-intelectualista, en la teoría de la naturaleza humana que explica su concreto modo de funcionamiento.

de pensamiento tiene gran importancia en el ala «izquierda» del positivismo individualista, en los racionalistas franceses, en Godwin y Owen, y también en los socialistas utópicos. La competencia no tenía importancia desde este punto de vista, puesto que cada individuo adaptaba directamente su acción a las condiciones últimas y no se necesitaba tal medio de hacerle adaptarse. No tenía función en el esquema social. De aquí que este grupo hiciese hincapié en los procesos de cooperación espontánea de los individuos: una fuerte tendencia anarquista o socialista, según que se subrayasen las ventajas de la libertad o de la cooperación.

Así, pues, tenemos una solución radical extrema del problema del orden planteado por Hobbes: la denegación de la existencia del problema. Pero este punto de vista, en tanto que era auténticamente positivista, sólo difería realmente de los demás expuestos en la estructura de su esquema conceptual, en su concepción de la naturaleza del proceso de la determinación de la acción: en esta solución del problema la adaptación es directa a través de la aprehensión racional de los hechos; en la solución anti-intelectualista es indirecta a través de la selección. Pero en ambos casos el resultado final, o los últimos factores determinantes, son los mismos: adaptación a las condiciones a través, en último término, de la influencia de estas condiciones mismas. En realidad, muy en el fondo desaparece incluso la diferencia de proceso, porque, en la medida en que las «condiciones» constituyen, en último término, los únicos determinantes de la acción, el aspecto subjetivo se convierte en un mero reflejo de estos «hechos»; es puramente epifenoménico [41]. Así, pues, todos los ríos positivistas van, en definitiva, a parar al mismo mar: el del determinismo mecanicista.

[41] La única diferencia con respecto al darwinismo es la eliminación de la necesidad para la selección. La biología lamarckiana, con su doctrina de la herencia de los caracteres adquiridos, se convierte en la base. Realmente, Lamarck estaba íntimamente vinculado a esta corriente racionalista de pensamiento, como lo estaba Darwin al anti-intelectualismo positivista.

Pero, para volver al hedonismo, la forma antes tratada ha sido calificada de verdadero hedonismo psicológico. O sea, que el placer es considerado como la verdadera causa de la acción racional, en el sentido de que se convierte en el verdadero fin de la acción, mientras que la aparente diversidad de los fines concretos reduce este fin a sólo una pluralidad de medios, reflejando simplemente la diversidad de nuestra naturaleza heredada y del mundo empírico en que vivimos.

Por otra parte, desde el mismo punto de partida hay otra posible interpretación del significado del placer, como asociado a la consecución de los fines efectivamente perseguidos. O sea, que el placer puede considerarse no como el fin verdadero, sino como el índice del grado de consecución de lo que quiera sea nuestro fin real. En lugar de hacer de él un factor psicológico, quizá últimamente fisiológico de la acción, esta interpretación haría de él una manifestación, en el campo de los sentimientos, de un proceso cuya *explicación* debe buscarse en términos de otras categorías. Esta corriente de pensamiento se hace autoconsciente en tiempos muy recientes, en forma del moderno concepto económico de utilidad.

En estos términos, cabe decir que la motivación de toda acción económica es la búsqueda de la maximización de la utilidad. Pero esto significa últimamente que el elemento de orden en las relaciones económicas sólo debe buscarse al nivel de los medios. La proposición es sólo una consecuencia del postulado de la racionalidad económica, o un modo de enunciarlo. Con otras palabras, el fin *inmediato* de toda la actividad económica, en la medida en que es económica, es la adquisición de control sobre medios para la satisfacción de necesidades. Es precisamente en su carácter de convertibilidad como medio para la satisfacción de fines alternativos como los bienes y los servicios pueden ser tratados en términos de este denominador común: la utilidad. Cuanto más se aplica este carácter de generalidad más puramente económica es una cosa. De aquí que el medio económico por excelencia, la encarnación de

la pura utilidad, sea «el poder de compra general», el medio aplicable a la satisfacción de todo tipo de necesidades, en la medida en que puedan ser relacionadas con algún tipo de contexto económico.

En su forma estrictamente utilitaria, la utilidad se convierte, pues, en la medida general del éxito de la acción racional; o sea, del control de medios para la satisfacción de necesidades fortuitas. Pero las necesidades, y no la utilidad, son todavía el último *factor* subjetivo de la acción. Esta postura viene a ser explicitada con claridad lógica por el proceso de purificación del concepto de utilidad respecto de su asociación con el hedonismo psicológico, proceso que ha sido enormemente penoso. Esta penosidad no es, en realidad, sorprendente, ya que hay, en la versión utilitaria del pensamiento social positivista, una inestabilidad básica. De ahí que, en la medida en que se siga siendo auténticamente positivista, sea inevitable la transición hacia el positivismo radical. Para el economista, el hedonismo psicológico ha sido, naturalmente, el camino más fácil para realizar la transición. Así, pues, y en un contexto *positivista*, hay una buena parte de verdad en la acusación «institucionalista» [42] de que la teoría económica ortodoxa está ligada lógicamente al hedonismo. Y es que, al menos en su aspecto competitivo, la solución racionalista radical es inaceptable, ya que hace superflua a la competencia, mientras que el anti-intelectualismo positivista socava el postulado de la racionalidad económica, con consecuencias todavía más serias. La teoría utilitarista de la motivación económica es correcta, y no, en cambio, la teoría hedonista. Pero esto implica una revisión radical de todo el sistema positivista, dentro del que creció la teoría económica ortodoxa. Esta revisión constituirá uno de los temas centrales del tratamiento de los dos primeros objetos de análisis intensivo: Marshall y Pareto.

[42] Véase W. C. Mitchell, *Human Behavior and Economics*, «Quarterly Journal of Economics», noviembre 1914. T. Veblen, «Preconceptions of Economic Science», en *The Place of Science in Modern Civilization*.

EVOLUCION

Finalmente, deben decirse unas cuantas palabras explícitas acerca del puesto del concepto de evolución en un contexto positivista. Es lícito afirmar que, desde Hobbes hasta fines del siglo XVIII, la tendencia predominante de esta gran tradición de pensamiento fue el pensar en términos de un ajuste estático de elementos fijos entre sí. Sin embargo, fue gradualmente surgiendo la tendencia a pensar en términos de un proceso evolucionista.

La primera gran fase del evolucionismo sirvió de marco al racionalismo francés radical. Quizá el primer gran nombre sea el de Condorcet. Fue esta corriente de pensamiento la que más directamente aplicó la metodología de la ciencia positiva al análisis del aspecto subjetivo de la acción. Mientras esto se limitó al papel de la facultad de razonar positivistamente definida, la tendencia fue la de pensar estáticamente. Pero pronto resultó evidente que, así como la facultad de razonar podía ser estática, no cabía decir lo mismo de su producto: el conocimiento científico. Por el contrario, está sujeto a un proceso de crecimiento acumulativo. La acción, pues, no es directamente determinada por la razón, sino indirectamente, a través de la comprensión radical de las condiciones y de la aplicación de este conocimiento a la orientación de la acción. Así, pues, el resultado concreto variará según el estado del conocimiento.

De estas consideraciones surge una teoría del cambio social acumulativo, cuyo factor dinámico es la progresiva acumulación de conocimientos científicos; o sea, un teoría lineal de la evolución social. En su proceso, los factores que limitan la racionalidad de la acción indicados en el capítulo anterior, la ignorancia y el error, tienen su puesto en la teoría, pero como características de las primeras etapas de dicho proceso, que se verán progresivamente eliminadas en su transcurso. Las irracionalidades, en cualquier momento dado, son índices del carácter incompleto del proceso.

Esta teoría racionalista de la evolución social está en uno de los polos del pensamiento positivista. Resulta suficientemente claro que las necesidades fortuitas no pueden, por sí mismas, proporcionar un elemento dinámico. Sobre una base utilitaria, la única salida

es aumentar el conocimiento científico, tanto de los medios como de las condiciones esta vez. Así, pues, el énfasis central, en las dos teorías, se pone sobre el saber científico y sobre su aplicación a la tecnología. Cuando el pensamiento se separa de los polos racionalista o utilitario, debe hacerlo, en un sistema positivista, en términos de algún tipo de anti-intelectualismo positivista.

A falta de algún factor dinámico en las mismas condiciones ambientales últimas, aquél sólo puede encontrarse en algo que varíe el tipo hereditario; o sea, en algo del tipo de las variaciones fortuitas del darwinismo, donde el factor del que deriva la dirección determinada del cambio es el de las condiciones ambientales. Así, pues, tanto en el polo racionalista como en el anti-intelectualista del pensamiento positivista se da la misma dirección fundamental de un proceso de cambio evolucionista: la de una mejor adaptación a las condiciones ambientales. En un extremo, esta adaptación es una adaptación racional directa, mediante la aplicación del saber científico; en el otro, una adaptación indirecta, por selección entre variedades. Pero, en ambos, el proceso es lineal, mediante una progresiva acumulación de etapas de acercamiento hacia una meta asintótica. El punto más esencial es el de que éstas son las únicas posibilidades abiertas, sobre una base estrictamente positivista. Sobre todo, el lugar adecuado para un papel positivo de los fines está en la forma utilitaria, y esto no suministra base alguna para una teoría del cambio. De ahí que cualquier cambio de los fines que no sea reflejo de otros factores deba considerarse como una indicación de elementos no positivistas en el pensamiento en cuestión [43].

Así, pues, se ha completado el decorado del escenario del drama intelectual que representaremos en este estudio. El primer ataque será a un punto estratégico: el status de la teoría económica y su relación con la postura utilitaria. El primer teórico del que nos ocuparemos será Alfred Marshall, quien, desde su propio punto de vista y desde el del resto del mundo científico, limitó su atención teórica a los problemas económicos. Se encontrará, sin embargo,

[43] En el cap. IV se mostrará la importancia de esta proposición para interpretar el significado de ciertos elementos del pensamiento de Marshall.

que en el modo como los definió y trató se suscitan cuestiones del mayor interés.

El segundo paso del análisis se referirá a la obra de Vilfredo Pareto, quien, aunque también economista, complementó su economía con una teoría sociológica, de modo que explicitó el problema de la relación entre las dos disciplinas y de la relación de ambas con todo el esquema positivista. Finalmente, el tratamiento de Pareto será seguido por una detallada consideración del pensamiento de Emile Durkheim, que suscita los mismos problemas fundamentales de un modo algo distinto, que implica el status de una nueva posibilidad lógica de la tradición positivista: la sociologística, cuya detallada consideración se aplaza hasta que se trate de su obra. Estos tres estudios completarán el tratamiento del pensamiento social positivista. Puede, como se ha sugerido antes, considerarse como un intento de investigar, en términos de la obra de estos tres hombres, lo que sucede cuando se siguen las consecuencias de la inestabilidad de la postura utilitaria en la dirección opuesta a la de la tendencia hacia el positivismo radical, de la que se ha ocupado la exposición presente.

Para terminar este perfil histórico, deben añadirse unas palabras que pongan en guardia frente a interpretaciones erróneas. Los conceptos teóricos aquí considerados pueden ser tratados desde dos puntos de vista. Esta exposición se ha interesado principalmente por uno: el que, de modo general, han sustentado los mismos autores de las ideas. O sea, que han sido tratados como esquemas teóricos generales para la comprensión de la conducta humana en sociedad, considerada como un todo. Se sostendrá, y se intentará probar con gran detalle, que, *en este sentido, todas las versiones del pensamiento social constituyen posturas insostenibles,* por razones tanto empíricas como metodológicas.

No debe, sin embargo, pensarse que esto significa que los conceptos desarrollados en conexión con estas teorías son simplemente erróneos y, consiguientemente, no son útiles para la ciencia social presente o futura. Por el contrario, cada una de las principales categorías desarrolladas ha encontrado generalmente (sujeta, desde luego, a cualificación y refinamiento) un puesto permanente en el ataque a los problemas de la conducta humana. No se critica aquí su adecuación a objetivos convenientemente definidos y restrin-

gidos, sino su pretensión de constituir la base de teorías generales adecuadas de la sociedad. Sería un grave error de interpretación el suponer que, porque las teorías sociales positivistas son aquí severamente criticadas, para algunos efectos teóricos, se sostiene, en consecuencia, que los conceptos en ellas empleados son nulos a toda clase de efectos. Se intentará, más bien, diseñar un esquema conceptual general, en cuyos términos puedan sus elementos importantes de validez encontrar un puesto legítimo y, así, evitar el peligro de perderse en el ataque crítico general a los resultados empíricos de su uso en un contexto positivista [44].

[44] El repudio, por los institucionalistas, de los instrumentos conceptuales de la teoría económica ortodoxa es un excelente ejemplo de esto. Aunque a menudo con razón, empíricamente, en su crítica a las conclusiones obtenidas mediante el uso de estos conceptos, no por ello se equivocan menos desastrosamente, a nivel teórico, al no conseguir ver las posibilidades de evitar estas consecuencias, mediante el uso de los mismos instrumentos en el contexto de un sistema conceptual distinto.

CAPITULO IV

ALFRED MARSHALL: NECESIDADES Y ACTIVIDADES Y EL PROBLEMA DEL AMBITO DE LA ECONOMIA [1]

Se ha mostrado en el capítulo III que la rama del pensamiento utilitario que ha implicado el postulado de la identidad natural de intereses ha tendido a centrar la atención analítica hacia el estudio de la acción humana en una teoría de las relaciones económicas. Esta tendencia desembocó en la economía clásica, de la que hemos esbozado muy rápidamente unos cuantos aspectos destacados. Sin embargo, en el último cuarto del siglo XIX, este cuerpo de pensamiento entró en una nueva fase de su evolución, que, al tiempo que permanecía dentro del sistema lógico general esbozado, suponía importantes cambios de estructura interna de la teoría económica; y esto de tal modo que el profesor Schumpeter, acertadamente, ha distinguido con agudeza entre el sistema clásico de teoría y la moderna doctrina utilitaria [2].

El gran descubrimiento revolucionario que marcó el advenimiento de la nueva era fue el del principio de la utilidad marginal. Mientras que, como antes se ha indicado, el puesto de la teoría del valor trabajo en el sistema clásico es comprensible en términos

[1] El contenido principal de la primera parte de este capítulo ha sido tomado, con sólo pequeñas variaciones, del artículo «Necesidades y actividades en Marshall», publicado en el «Quarterly Journal of Economics», noviembre 1931. Merecen nuestro agradecimiento los editores del «Quarterly Journal», por su amable permiso para utilizar este material.

[2] J. A. Schumpeter, *Dogmengeschichte der Volkswirtschaftslehre, Grundriss der Sozialoekonomik*, vol. 1.

de su derivación del concepto de estado de naturaleza de Locke habían aparecido en su uso a efectos explicativos, al menos en tiempos de Ricardo, dificultades de magnitud suficiente para provocar serios temores por parte de Ricardo [3]. Pero, durante otros cincuenta años, el sistema clásico conservó su supremacía científica, esencialmente porque no se encontró algo mejor que ocupase su puesto.

En este plano técnico, la dificultad fundamental era que no podía encontrarse, por el lado de la demanda, un acercamiento satisfactorio al problema del valor [4]. Se reconocía que la escasez era una condición necesaria del valor, y que, por el lado «subjetivo», había dos aspectos distintos, llamados, en la literatura clásica, «valor de cambio» y «valor de uso». La dificultad estribaba en relacionarlos entre sí. A falta de un principio vinculante, la solución de recambio era recurrir a las condiciones de suministro. Fue este eslabón que faltaba el suministrado por la idea de la utilidad marginal. Descansaba sobre el descubrimiento de que lo importante para la determinación del valor de cambio, por parte de la demanda, no era el valor de uso de la cantidad total de un producto consumida por unidad de tiempo, sino la *adición* a este valor —a la «utilidad total»—, que podía imputarse a la última unidad del suministro; o sea, la *diferencia* que habría si se producía un pequeño cambio en la tasa de consumo. Es a este incremento del valor de uso, de la utilidad, a lo que se llama utilidad marginal. Una vez descubierto este fundamental principio, era lógico llevar hasta el fin sus implicaciones, convirtiéndole en una reconstrucción de largo alcance de la teoría económica, que eliminaba las principales peculiaridades del sistema clásico. Es dentro de este contexto donde debe comprenderse la relación de Marshall con el tema de este estudio. Marshall fue el más destacado agente de este proceso en los países de habla inglesa.

[3] Véase David Ricardo, *Principles of Political Economy*, cap. I, ed. por E. C. K. Gonner; *Ricardo's Letters to Malthus*, ed. por James Bonar.

[4] «Valor» en el sentido económico técnico, desde luego.

Antes de entrar en el tema principal, debe apuntarse una importante característica del pensamiento de Marshall: su acusado empirismo. Tenía una gran desconfianza con respecto a las «largas cadenas de razonamiento deductivo» [5]. Consecuentemente, consideraba objeto de su economía un campo de fenómenos concretos: era «un estudio de la humanidad en los asuntos cotidianos de la vida» [6]. Aunque sin mantener explícitamente su carácter exhaustivo, se negó, consecuentemente, a intentar ofrecer una exposición sistemática de sus relaciones con las ciencias sociales vecinas. En este empirismo, Marshall estaba completamente de acuerdo con sus predecesores y contemporáneos de la economía inglesa. Apenas se le había ocurrido a alguno que fuese posible cualquier otra postura, pero no es menos importante en sus consecuencias. Fue, además, enormemente escrupuloso en su intento de ceñirse a los hechos concretos del mundo que estudiaba: el mundo de los negocios y del trabajo de sus días [7].

Pero, a pesar de este empirismo, no puede dudarse de la importancia, en el pensamiento económico de Marshall, de la teoría construida sobre el concepto de utilidad. Aunque no fue el primero en publicarlo, la autoridad de Keynes avala la afirmación de que Marshall descubrió independientemente el principio de la utilidad marginal [8]. Realmente, el papel central de la utilidad está necesariamente implicado en la concepción de la economía como ciencia de la riqueza. Y es que la concepción moderna de la riqueza se basa en la de la utilidad. En la medida en que la riqueza es, de algún modo, una cantidad, consiste en «satisfacciones» o «utilidad» [9]. Cabe, desde luego, decir lo mismo de la «producción»,

[5] Alfred Marshall, *Principles of Economics*, 8.ª ed., pág. 781. Citado después como *Principles*. Todas las referencias son a esta edición.

[6] *Principles*, pág. 1.

[7] Véase la memoria de J. M. Keynes, reimpresa en *Memorials of Alfred Marshall*, ed. por A. C. Pigou.

[8] *Memorials*, pág. 23.

[9] Véase F. H. Knight, «Relation of Utility Theory to Economic

que es producción de utilidades y, consiguientemente, de productos físicos sólo en la medida en que producen utilidad o satisfacen necesidades. Sobre esta base, Marshall construyó una gran estructura teórica. Al relatar el descubrimiento, por Marshall, de la utilidad marginal, Keynes le compara a Watt, y dice que, como Watt, «se sentó silenciosamente para construir una máquina» [10]. La máquina que construyó descansaba, decididamente, sobre el nuevo principio que había descubierto, exactamente como la de Watt.

En este aspecto, los dos puntos de partida de la teoría económica de Marshall residen en el concepto de utilidad y en la idea marginal. Un importante resultado es el concepto de excedente del consumidor. Pero la línea principal de su razonamiento le lleva al problema general del valor, donde juega un gran papel otra de sus concepciones: el principio de sustitución. Este, a su vez, da una cierta interpretación provisional del coste de producción, en términos de utilidad: una interpretación sustancialmente idéntica a lo que se llama ahora, generalmente, coste de oportunidad y, por Henderson, coste de transferencia [11]. El mismo análisis general aplicado a los valores de los agentes de la producción da la otra cara de la moneda: la teoría de la distribución de la riqueza. En dicha teoría, de nuevo, el principal concepto, el de productividad marginal, deriva del de utilidad, puesto que la producción en sentido económico (distinto del sentido tecnológico) consiste en la asignación de medios para la satisfacción de necesidades. Finalmente, se generaliza el conjunto en términos de la doctrina de la máxima satisfacción, doctrina que, a pesar de la importante crítica de Marshall, en términos del excedente de los consumidores y de otras cualificaciones, reconoce como esencialmente válida.

Este aspecto del pensamiento económico de Marshall es un todo único y coherente, un sistema lógico, dependiente de ciertas hipótesis y generalmente válido dentro de ciertos límites. Cabe resumir las más importantes de esas hipótesis del modo siguiente:

Method», en *The Methods of Social Science*, ed. por S. A. Rice, página 65.

[10] *Memorials*, pág. 23.

[11] H. D. Henderson, *Supply and Demand*. Esta, desde luego, no es la última palabra de Marshall sobre el coste. Más tarde se encontrará un desarrollo de ese punto, págs. 202 y siguientes.

1) Se construye esencialmente el edificio sobre una base competitiva. Se considera el monopolio, pero separadamente. La connotación más frecuente del término «normal» es, para él, al menos en un sentido relativo [12], la de «competitivo». 2) Supone que las necesidades vienen dadas independientemente de los aspectos utilitarios de los procesos que llevan a su satisfacción (es decir, que son constantes en el problema del equilibrio económico). Todo el concepto se refiere a la satisfacción de necesidades dadas y no a la explicación de su existencia. 3) Supone que todos los recursos económicos susceptibles de movilización son, efectivamente, móviles y divisibles. 4) La acción debe estar racionalmente dirigida hacia la satisfacción de necesidades. Es de observar que son las necesidades de la gente como consumidora y no como productora las que se considera que se satisfacen y que, en un orden competitivo, los dos factores, fuerza y fraude, son excluidos, en parte por la presión de la competencia, en parte por una autoridad legal que fija las reglas del juego y penaliza las infracciones a las mismas.

Esta teoría utilitaria cumple dos finalidades. En primer lugar, suministra, en la medida en que los supuestos en los que se base son válidos y utilizables, una explicación de por qué los procesos económicos siguen el curso que siguen. En segundo lugar, suministra una norma de eficacia económica, en términos de una distribución óptima de los recursos y de un máximo de satisfacción posible de las necesidades en las condiciones dadas. Ambos resultados son utilizados por Marshall. Cabe apuntar, sin embargo, que el uso normativo de conceptos económicos depende peculiarmente de dos de las hipótesis anteriores: la independencia de las necesidades y la racionalidad. Por una parte, la satisfacción de las necesidades conocidas suministra la única norma posible en cuyos términos puede juzgarse la deseabilidad o la eficacia de un proceso económico. Una vez que los fines mismos empiezan a variar en función del proceso de su consecución, la norma ya no existe; el razonamiento se hace circular. Por otra parte, el proceso de satisfacción de necesidades es, él mismo, el significado más general y obvio de la racionalidad de la acción. El mismo concepto de racio-

[12] Cualificado principalmente por su tratamiento del elemento tiempo.

nalidad no tiene sentido si no es refiriéndolo a fines dados [13], mientras que la satisfacción no racional de necesidades no tiene sentido si no es en términos de divergencia respecto de un tipo racional. Desde luego, esto no quiere decir que toda acción sea efectivamente racional, incluso en un sentido tan limitado, sino sólo que su racionalidad es un criterio principal del abstracto tipo de acción al que llamamos acción «económica». Más adelante se verá hasta qué punto pensaba Marshall que ambos supuestos eran correctos en la vida real.

No debe imaginarse que este elemento del pensamiento de Marshall se encuentra en sus escritos explicitado en forma de un sistema lógico completo, aparte del resto de sus ideas y reconocido por él como tal. Su tendencia empirista lo impedía. Tampoco es siempre explícito al formular las hipótesis antes expuestas. Por el contrario, los elementos de este sistema están íntimamente entretejidos con otros hilos de pensamiento. Este es un resultado natural de que Marshall se negase a llevar sus ideas más abstractas hasta sus conclusiones lógicas, alegando lo infructuoso de las «largas cadenas de razonamiento deductivo». Ha sido, sin embargo, necesario trazar las más gruesas líneas de este implícito sistema lógico para, por contraste, ver con claridad el otro aspecto de su doctrina, que tiene aquí especial interés. Es, sin embargo, interesante observar que la mayoría de los puntos que Keynes enumera como principales contribuciones de los *Principles* se ajustan a este esquema [14]. Las excepciones son: el elemento tiempo, una gran contribución, pero que en modo alguno afecta a los problemas que aquí consideramos [15]; las partes históricas, y, en cierto sentido, la supuesta resolución de la controversia Ricardo-Jevons, puntos ambos que tocaremos más tarde. Por el predominio del elemento utilitario en la enumeración de Keynes e incluso más, en la obra de algunos

[13] Esto, desde luego, no quiere decir que los fines mismos deban ser racionales o «razonables». Eso implicaría un significado de la racionalidad más amplio del que aquí se considera. El sentido presente del término lo hace sinónimo de «eficacia». Véase cap. II, pág. 81 y siguientes.

[14] *Memorials*, págs. 41-46.

[15] En el concreto sentido teórico en el que Keynes lo entiende. En un plano metodológico más profundo, el elemento tiempo puede tener una significación vital.

de los seguidores de Marshall (especialmente de Henderson), es lícito calificarle de columna vertebral de su teoría económica técnica. Sin embargo, el curso de la exposición deberá aclarar plenamente lo lejos que estaba, tal elemento, de dominar la totalidad de su pensamiento. Finalmente, es quizá significativo que Keynes no enumere en absoluto su tratamiento de los suministros de factores productivos, aunque el mismo Marshall le da gran importancia, y, ciertamente, representa una separación, en importantes aspectos, de los puntos de vista de sus predecesores.

En un intento de analizar elementos del pensamiento de Marshall distintos de esta teoría utilitaria, el mejor punto de partida está en sus definiciones de la economía. La primera que da en los *Principles* es la arriba citada, «un estudio de la humanidad en los asuntos cotidianos de la vida» [16], que es, sin duda, suficientemente comprensiva. Esto se ve algo limitado por lo siguiente: «examina la parte de la acción individual y social más estrechamente vinculada a la consecución y al uso de los requisitos materiales del bienestar [17]. Pero Marshall no puede querer limitarse a los requisitos «materiales» [18]. En otros lugares habla de la economía como de una ciencia especialmente interesada por la «medición de la fuerza de los motivos de una persona» [19] en términos de dinero. «Es esta medición monetaria clara y exacta la que ha permitido a la economía superar, con mucho, a cualquier otra rama del estudio del hombre» [20]. Pero, por importante que la mensurabilidad en términos monetarios sea para Marshall en algunos aspectos [21], el motivo real de la amplitud de su concepción del alcance de la economía está en otra parte. Más tarde, en la descripción de su campo de estudio, al comienzo de los *Principles*, sigue diciendo: «así, pues, es por un lado un estudio de la riqueza, y por otro, *el más importante* [22],

[16] *Principles*, pág. 1.

[17] *Ibid.*, pág. 1.

[18] Marshall no consigue definir más precisamente este término económicamente ambiguo.

[19] *Principles*, pág. 15.

[20] *Ibid.*, pág. 14.

[21] Véase, después, págs. 230 y siguientes, para una exposición más amplia de este punto.

[22] El bastardilleado es de T. Parsons.

una parte del estudio del hombre. Y es que el *carácter* del hombre ha sido moldeado por su trabajo cotidiano y por los recursos materiales que, por sí mismos, se procuran más que por cualquier otra influencia, a no ser la de sus ideales religiosos...» [23]. Así, pues, afirma explícitamente que el estudio del mecanismo de la satisfacción de necesidades, tema de la teoría utilitaria, es sólo una parte de la economía, y, además, la parte menos importante. Lo más importante es la relación de las condiciones económicas con el carácter humano.

Marshall encontró un aspecto de esta relación en el efecto degradante de la pobreza sobre el carácter y, a su través, sobre la eficacia económica. Aunque el problema de la pobreza jugó un papel estelar en su pensamiento [24], su tratamiento de él puede, en buena medida, subsumirse en la concepción utilitaria. Una fase distinta de su interés por el carácter tiene aquí primordial interés: su creencia en que ciertos tipos de actividades económicas, no perseguidos por motivos ulteriores sino, principalmente, como fines en sí, son los principales agentes en la formación de las más nobles cualidades del carácter humano y los campos principales de su expresión.

La concreta descripción de los tipos de actividades y de carácter que tenía en la mente puede, principalmente, encontrarse en su cuadro de «la industria y la empresa libres», con las que están íntimamente asociados. Consisten en dos grupos de virtudes: por una parte, energía, iniciativa, espíritu de empresa; por otra, racionalidad, frugalidad, industriosidad, honorabilidad comercial. A ellas se contraponen: por un lado, la holgazanería, la falta de dinamismo, el aferramiento a la costumbre, la falta de ambición; por otro, el lujo, la ostentación, el derroche, la irresponsabilidad. El principal objetivo del presente estudio de la obra de Marshall es demostrar que una creencia profundamente arraigada en el valor absoluto y en la importancia causal de estas cualidades de carácter y de las actividades que las fomentan y expresan es el principal motivo de la inclusión, por Marshall, del estudio del hombre, junto al de la

[23] *Principles*, pág. 1. Véase también A. y M. P. Marshall, *Economía de la Industria*, pág. 4.

[24] Véase J. M. Keynes, en *Memorials*, pág. 16.

riqueza, en su definición de la economía y es el principal contrapeso de la «economía utilitaria» en el conjunto de su pensamiento.

Como antes se ha indicado, la economía utilitaria, estrictamente interpretada, tiene, forzosamente, que suponer que las necesidades cuya satisfacción estudia vienen dadas como datos. Es precisamente en la cuestión de si esta hipótesis está justificada donde el interés de Marshall por las actividades sale claramente a la luz, por vez primera, manifestándose de un modo que determina parcialmente su actitud respecto de una importante cuestión técnica de teoría.

En alguien que lleva el análisis utilitario tan lejos como Marshall, la cautelosa irresolución con la que trata el tema de las necesidades es, sin duda, curiosa. Aunque admitiendo que «hasta recientemente el tema de la demanda o el consumo ha sido algo descuidado» [25] y que hay una «creciente creencia de que la costumbre de Ricardo de poner un desproporcionado énfasis sobre... el coste de producción fue perniciosa» [26], salta valientemente en defensa de Ricardo, considerándole más la víctima de una mala interpretación que del error [26]. Se niega, explícitamente, a hacer de una teoría del consumo la «base científica de la economía», y todo su tratamiento de las necesidades destaca más por sus advertencias contra las trampas que por su énfasis sobre la importancia de sus contribuciones positivas al estudio.

Pero, ¿cuáles son estas trampas? Ciertamente que no tienen relación con cualesquiera dudas acerca de la validez del principio de la utilidad marginal o del excedente de los consumidores [27]. No es al error positivo al que teme, sino al negativo de la omisión. El siguiente notable pasaje proporciona un atisbo de lo que cree puede correr el peligro de ser descuidado: «Sólo temporal y provisionalmente podemos, con provecho, aislar, para estudiarlo, el aspecto económico de su (del hombre) vida; y debemos tener cuidado para abarcar de un vistazo la *totalidad de ese aspecto* [28]. Hay especial necesidad de insistir sobre esto precisamente ahora,

[25] *Principles*, pág. 84.

[26] *Ibid.*, pág. 84.

[27] Debe recordarse que el mismo Marshall fue un descubridor del principio de la utilidad marginal.

[28] El bastardilleado es de Parsons.

porque la reacción frente al comparativo descuido del estudio de las necesidades por Ricardo y sus seguidores muestra indicios de estar siendo llevada al extremo opuesto. Es importante afirmar todavía *la gran verdad* [28] en la que vivieron, con cierto exceso de exclusivismo; *o sea*, que, así como las necesidades regulan la vida de los animales inferiores, es a los cambios de forma de los esfuerzos y actividades a los que tenemos que volvernos cuando busquemos las notas claves de la historia de la humanidad» [29].

Esta no es, aparentemente, la simple afirmación, sobre bases generales, de que la influencia de las actividades sobre las necesidades pueda ser importante. La referencia a Ricardo y a sus seguidores indica que Marshall también pensó que la gran virtud de la teoría clásica del valor trabajo, como teoría económica técnica, fue el haber tenido en cuenta ese hecho, mientras que la teoría utilitaria, con su énfasis sobre la demanda, estaba en peligro de descuidarlo. Pero, desde el punto de vista técnico de la teoría económica, la relación de la teoría del valor trabajo con la teoría utilitaria es la de inferior a superior, en cuanto a la amplitud y precisión en la explicación de un cierto cuerpo de hechos; o sea, que la teoría del trabajo es verdadera como caso especial de una teoría más amplia, sólo dependiente de ciertas hipótesis adicionales [30] que, en el sentir de muchos teóricos posteriores, son más dudosas que las implicadas en la teoría utilitaria. Desde luego, Ricardo era un teórico puro. En la medida en que cabe averiguarlo, no tenía nada que decir acerca del papel relativo jugado por las necesidades en la conducta animal y humana [31]. Si lo tenía, no habría sin duda tenido importancia para la serie, comparativamente corta, de sus problemas teóricos. Además, parece pura ficción el afirmar, como lo hace Marshall, que la razón de que

[28] El bastardilleado es de Parsons.

[29] *Ibid.*, pág. 85. Véase también, en la misma página, que sólo consiente en estudiar las necesidades «considerándolas en relación con los esfuerzos y actividades humanas».

[30] Siendo, desde luego, la más importante la de que los elementos del coste distinto del trabajo entran en el coste marginal de producción de todos los bienes en la misma proporción que el trabajo.

[31] Las razones para que Marshall hiciese esta distinción aparentemente curiosa serán expuestas próximamente.

Ricardo afrontase, en primer lugar, los problemas del coste de producción era la percepción de su mayor importancia [32]. Así como es cierto que se daba cuenta de que la demanda es importante, no lo es que comprendiese su papel: de hecho, fue principalmente su incapacidad para comprender la distinción entre la utilidad total y la marginal la que le obligó a recurrir al coste del trabajo como principio explicativo de recambio, cuyos defectos él mismo vio muy claramente. Es sumamente improbable que, de haber conocido el principio de la utilidad marginal, hubiese llegado a ser considerado como el gran proponente de la teoría del trabajo, como Marshall implica que hubiese llegado a serlo.

Entonces, ¿por qué Marshall, cuyas propias doctrinas teóricas sobre el aspecto utilitario tenderían, por sí mismas, a separarle de Ricardo [33], le defiende tan enérgicamente, e incluso encuentra en la obra de Ricardo opiniones sobre temas no teóricos que es extremadamente dudoso que tuviese realmente? ¿Por qué tiene tanto interés en defenderse, mucho más allá de las exigencias de la teoría económica, contra la sospecha de un exceso de énfasis sobre la demanda? ¿Y por qué insiste tanto en la importancia de los problemas de la oferta [34]? Es cierto que esos problemas son, los dos, extremadamente intrincados y que afectan, muy vitalmente, a cualquier política económica de amplio alcance. A Marshall le interesan por las dos razones. Pero, por el momento, hay otro aspecto más importante. Parece estar fuera de duda que un principal —o, más probablemente, *el* principal— motivo del interés de Marshall por la oferta, sobre todo por la oferta de los factores

[32] *Principles,* apéndice I, sec. 2.

[33] Véase Schumpeter, *op. cit.*

[34] Es, desde luego, posible que jugase un papel la envidia personal de Jevons, que publicó la teoría de la utilidad marginal antes que Marshall, pero que probablemente no se anticipó a Marshall en su descubrimiento. Es cierto que el juicio crítico de Marshall sobre la *Theory* de Jevons no está, si se tiene en cuenta la magnitud del logro de Jevons, expresada en términos muy generosos. Pero siempre es muy dudoso el explicar importantes puntos de vista científicos en términos de mezquinos sentimientos personales. Cuando hay otra explicación mucho más profunda, lo que pienso sucede, sin duda, en el caso de Marshall, parece fútil el abandonarse a personalismos.

productivos, estriba en que es ahí donde las cuestiones que implican a los tipos de energía, actividad y carácter manifestados en la vida económica inciden más directamente sobre los problemas de la teoría económica técnica [35].

El considerar el orden económico estrictamente como un mecanismo de satisfacción de necesidades reduce a las actividades implicadas en el proceso a medios para un fin, y a las cualidades humanas expresadas en esas actividades al mismo status [36]. Pero Marshall no quiere, en absoluto, aceptar tales implicaciones, incluso a efectos metodológicos limitados. Para él, el desarrollo del carácter es el principal problema de la vida humana. De ahí que, incluso en los más abstractos problemas de la economía, su interés se centre, en buena medida, sobre las cuestiones en las que estos aspectos de la vida social están más implicados. La influencia de este interés se extiende, incluso, a su análisis de las necesidades en sí, lo que le hace decir: «mucho de lo que es del mayor interés en la ciencia de las necesidades está tomado de la ciencia de los esfuerzos y las actividades. Estas dos se complementan entre sí. Cada una es incompleta sin la otra» [37]. Pero Marshall no vacila en dar su propia opinión sobre su relativa importancia. «Si una de ellas, más que la otra, se considera intérprete de la historia del hombre, *tanto en el aspecto económico como en cualquier otro*, de lo que se trata es, en realidad, de la ciencia de las actividades y no de la ciencia de las necesidades» [37]. Incluso a los efectos de la teoría del valor, se niega rotundamente a tomar las necesidades como datos últimos, sin investigar su génesis [38].

[35] El caso de la oferta de factores productivos será tratado con detalle en la próxima sección de este capítulo.

[36] Sólo a ciertos efectos científicos claramente definidos, desde luego.

[37] *Principles*, pág. 90. El bastardilleado es de Parsons.

[38] Sólo el no poder considerar adecuadamente este aspecto del caso parece capacitar al profesor Homan para decir que Marshall «avanzó poco por el camino de un estudio científico de la demanda. Como consecuencia, la mayor parte de su análisis subsiguiente se limita al estudio de la oferta». Paul T. Homan, *Contemporary Economic Thought*, pág. 226. Cualesquiera que sean los defectos del estudio, por Marshall, de la demanda, no constituyen el principal motivo de su énfasis en la oferta.

Además, la convicción de Marshall sobre la importancia de las actividades no se afirma meramente como un antídoto frente al exceso de énfasis sobre la demanda. Entra directamente en su teoría positiva del consumo. Parte de esa teoría, centrada en torno a los principios de la utilidad marginal y del excedente de los consumidores, es independiente de ella, pero, en la medida en la que Marshall tiene alguna teoría positiva ulterior, se basa directamente en la relación de las necesidades con las actividades. En primer lugar, tomemos su doctrina del nivel de vida. En lugar de seguir a sus predecesores clásicos en la inclusión, bajo ese término, de todos los hábitos vitales que actúan como un freno sobre el crecimiento de la población, efectúa una neta distinción entre lo que llama «nivel de vida» y el de «confort». El primero significa «el nivel de las actividades ajustadas a las necesidades» [39]. Su aumento implica «un aumento de inteligencia y energía y respeto de sí mismo, que lleva a un mayor cuidado y juiciosidad en el gasto, y a un evitamiento de la comida y bebida que satisface el apetito pero no da fuerza, y de los modos de vida nocivos física y moralmente» [40]. Un aumento del nivel de confort, por otra parte, «puede sugerir un simple aumento de las necesidades artificiales, entre las que quizá puedan predominar las necesidades más groseras» [41]. Esta distinción aparecería sin significado alguno en términos de los usos teóricos originales para los que se utilizó la doctrina. Pero, en términos del interés de Marshall por las actividades en sí, la distinción entre los cambios de las necesidades «ajustados a las actividades» y los «artificiales» [42] resulta significativa.

Además, un detenido examen de las afirmaciones de Marshall

[39] *Principles*, pág. 689. Aquí, es cierto, Marshall habla de actividades «ajustadas a las necesidades». La relación, sin embargo, es recíproca, con un mayor énfasis en conjunto, como muestran otros pasajes, sobre las actividades. De ahí que, al clasificar las necesidades, sea plenamente legítimo, al interpretar a Marshall, distinguir entre las que son «ajustadas a las actividades» y las que no lo son.

[40] *Ibid.*, pág. 689.

[41] *Ibid.*, pág. 690.

[42] El término artificial implica claramente un juicio de valor, que, sin embargo, no es arbitrario, sino que está profundamente basado en la postura global de Marshall.

sobre las necesidades muestra que las divide en tres categorías. Cuando emplea el término sin cualificación, como en el pasaje acerca de la «gran verdad» arriba citado, y cuando dice «son las necesidades del hombre en las primeras etapas de su desarrollo las que dan origen a sus actividades» [43], las necesidades que gobiernan a los animales inferiores, y al hombre en esas primeras etapas, no son necesidades en el sentido ordinario, sino simplemente necesidades biológicas [44].

Sin duda, la mayoría de los sociólogos, excepto los que sostienen que todas las necesidades de los hombres sólo están determinadas por la lucha biológica por la supervivencia, estarían de acuerdo con Marshall en que las necesidades, en este peculiar sentido, son inadecuadas para explicar las acciones. Pero, ¿por qué interpretar tan estrechamente las necesidades en sí? Seguramente no lo hacen la mayoría de los modernos exponentes de la economía utilitaria.

La segunda categoría de necesidades incluye a las «ajustadas a las actividades», que forman parte de un «nivel de vida», y cuya satisfacción «proporciona fuerza», es decir: aumenta la eficacia del trabajo [45]. Es de ellas de las que Marshall habla cuando dice que «cada nuevo paso hacia arriba debe ser considerado como el desarrollo de nuevas actividades que dan origen a nuevas necesidades» [46]. Son las únicas necesidades no biológicas que dignificaría con el término «naturales». Además, esta naturalidad consiste, en parte, en que, como el anterior pasaje indica, no son simplemente «ajustadas» a las actividades, sino, más bien, creadas

[43] *Principles*, pág. 89.

[44] Esto resulta claramente evidente del contexto. Habla *(Principles*, pág. 87) de esa «necesidad de vestirse, que es el resultado de causas naturales», y de que la vivienda satisface «la imperativa necesidad de protegerse de la temperatura» (pág. 88), llamando las dos veces la atención sobre el hecho de que la necesidad biológica efectiva sólo constituye un pequeño elemento de la efectiva demanda de vestido y vivienda. Y de ahí concluye que la demanda no puede ser comprendida sólo en términos de las «necesidades».

[45] «Un aumento del nivel de vida de cualquier profesión o clase aumentará su eficacia.» *Principles*, pág. 689.

[46] *Ibid.*, pág. 89.

por ellas. La tercera categoría, finalmente, incluye a las asociadas al «nivel de confort», cuyo aumento «puede sugerir un simple aumento de las necesidades artificiales, entre las que quizá predominen las necesidades más groseras». Estas necesidades parecen ser completamente arbitrarias; simples caprichos sin fundamento permanente en la vida [47].

Se ha dicho lo suficiente para mostrar con claridad la opinión de Marshall de que lo que eleva al hombre civilizado por encima de los animales y del estado de salvajismo es su total devoción a un especial conjunto de actividades, y su desarrollo de un tipo de carácter. Las necesidades no ajustadas a tales actividades no son fines últimos, incluso a los efectos de la economía, sino que son «artificiales». Los verdaderos objetivos de la vida están en las actividades perseguidas como fines en sí [48]. Esto es lo que parece querer decir el que «mucho de lo que es de primordial interés en la ciencia de las necesidades está tomado de la ciencia de los esfuerzos y las actividades».

[47] Están presumiblemente expresados en el «maléfico dominio de los extravagantes caprichos de la moda» (*Principles*, nota a pie de página 89) y en las vulgaridades de los «deportistas», de los que Marshall habla, en varias ocasiones, de modo muy peyorativo (por ejemplo, *Memorials*, pág. 102). Observa con satisfacción, que «el ocio se utiliza cada vez menos como una oportunidad para el simple estancamiento; y que hay un creciente deseo de las diversiones... que desarrollan actividades más que abandonan a algún deseo sensual». *Principles*, pág. 89. No es quizá ir demasiado lejos el ver aquí las necesidades fortuitas de la verdadera postura utilitaria.

[48] «El trabajo en su mejor sentido, el saludable y vigoroso ejercicio de las facultades, es el objetivo de la vida, es la vida misma.» *Memorials*, pág. 115. «El bien social estriba, principalmente, en ese saludable ejercicio y desarrollo de las facultades que produce felicidad sin tristeza.» *Ibid.*, pág. 310. Véase también *ibid.*, pág. 367. Esta última afirmación es una interesante torsión de las ideas hedonistas.

Quizá la mayor de todas las controversias acerca del alcance de la economía se haya referido a la medida en la que sólo la economía es competente para proporcionar una explicación de las ofertas de los factores de la producción. Los economistas clásicos, apoyando, confiadamente, su fe en la doctrina malthusiana de la población, llevaron su pretensión muy lejos. Recientemente, sin duda, ha habido una fuerte reacción desde este punto de vista. Los economistas están cada vez más dispuestos a pasarle la carga al psicólogo o al sociólogo. Pero en este aspecto, como en su actitud hacia el coste de producción, Marshall se aferra estrechamente a la tradición, intentando una teoría completa de la población, del trabajo y del ahorro dentro del marco de su economía [49].

Al tratar el primer aspecto de la oferta de trabajo, el de su intensidad, Marshall sostiene que hay una relación funcional positiva con los salarios. Su afirmación más general es: «podemos concluir que, como regla, un aumento de la remuneración determina un inmediato aumento de la oferta de trabajo eficaz, y que las excepciones a esta regla rara vez son a gran escala...» [50]. Resulta claro del contexto que está pensando en el efecto directo de la remuneración sobre el esfuerzo individual

Desde luego, no sostiene que esta relación sea universal. Pero la principal excepción que hace es altamente iluminadora: «la experiencia parece mostrar que los *más ignorantes y flemáticos de las razas y de los individuos*, especialmente si viven en un clima meridional, estarán menos tiempo en su trabajo, y se esforzarán menos mientras estén en él, si la tasa de remuneración aumenta, dándoles sus acostumbrados goces a cambio de menos trabajo que antes. Pero aquellos *cuyo horizonte mental es más amplio*, y que tienen *más firmeza y elasticidad de carácter*, trabajarán más tiempo y con más intensidad cuanto más alta sea la tasa de remuneración

[49] Esta es una manifestación especialmente clara de su tendencia empirista.

[50] *Principles*, págs. 528-529. Véase también *ibid.*, pág. 142.

a su alcance. A no ser que realmente prefieran dedicar sus actividades a objetivos más altos que el trabajo por una ganancia material» [51].

Ha habido, normalmente, dos explicaciones del tipo de sensibilidad al aumento de la remuneración cuya existencia proclama Marshall. Una es la hedonista. Esta, sin embargo, implica dificultades para explicar la adquisición más allá de un cierto punto, excepto bajo el postulado imposible de que el ocio no tenga valor hedonista. El mismo hecho de que Marshall no asigne límite a las actividades adquisitivas de las gentes más avanzadas hace imposible para él el haberse adherido estrictamente al punto de vista hedonista, en su caso [52]. La otra es el postulado de un instinto de adquisición, que tiene, al menos, el mérito de evitar esta dificultad. Un instinto es sublimemente indiferente a resultados. Pero, realmente, sería extraño sujetar a aquellos cuyo «horizonte mental es más amplio» al dominio de un instinto que no consiguió controlar a los «más ignorantes». Tampoco hace esto Marshall. Todo lo contrario. La conducta de las «más ignorantes y flemáticas de las razas» recuerda fuertemente en parte al hedonismo, en parte al instinto; pero la de los más ilustrados se debe a un creciente «nivel de vida», que implica la generación de nuevas necesidades por nuevas actividades. Esa, y no el hedonismo o alguna codicia instintiva, es la explicación de Marshall a la tendencia de los hombres modernos a trabajar más, más bien que menos, cuando su retribución aumenta [53].

La excepción que hace con los que «prefieren dedicarse a objetivos más altos que el trabajo por una ganancia material» no debe ser olvidada, desde luego; pero lo que parece significativo es que le conceda tan poca, no tanta, importancia; lo más fuerte que dice es que no está «desprovisto de significación» [54]. Está

[51] *Ibid.*, pág. 528. El bastardilleado es de Parsons.

[52] Hay varias otras razones para que Marshall no hubiera podido tener una filosofía hedonista.

[53] Compárese la exposición de Max Weber sobre la relación del tradicionalismo con el «espíritu del capitalismo», en *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, cap. II. Véase también, después, el cap. XIV.

[54] *Principles*, pág. 529.

totalmente ausente cualquier sentido sobre la sordidez de la adquisición económica como tal. Realmente, puede decirse que, en conjunto, Marshall vio el campo de la empresa económica [55] como la principal oportunidad para el ejercicio de lo que consideraba los más nobles rasgos del carácter humano. La riqueza adquirida en el proceso no era el objetivo sino, más bien, un subproducto, y un subproducto que no dejaba de tener sus peligros [56].

Debe advertirse que, en tanto en cuanto las «actividades» de Marshall son fines en sí, siendo el trabajo «el objetivo de la vida», no hay razón para suponer que el desarrollo de actividades llevaría a una mayor *sensibilidad* del trabajo a las variaciones de salarios. Por el contrario, llevaría a una indiferencia a los meros salarios, al menos por encima del nivel necesario para la plena eficacia física. Pero el desarrollo de actividades no es para Marshall un proceso aislado. Siempre va con él una expansión de las necesidades, ajustada a, o creada por, las actividades. Es, aparentemente, fuera de la relación recíproca de las actividades con las necesidades en expansión «ajustadas» a ellas donde se obtiene esta sensibilidad. Es, sin embargo, sorprendente que Marshall conciba siempre la sensibilidad en sentido *ascendente:* un *aumento* de la remuneración lleva a un *aumento* del trabajo eficaz. Aunque él no lo dice explícitamente, el lector se ve llevado a suponer que la relación opuesta sólo existiría como resultado de causas fisiológicas o hedonistas [57]. Debe también llamarse la atención sobre el hecho de que la expansión de necesidades en la que está aquí pensando Marshall implica necesidades de un tipo muy especial: necesidades «ajustadas a actividades». Otras necesidades, «un simple aumento de las necesidades artificiales», llevaría a resultados muy distintos.

En su tratamiento del trabajo, Marshall, pues, retuvo la doctrina básica de sus predecesores, la estrecha relación funcional entre esfuerzo y remuneración; pero, al menos para los tiempos modernos, descarta su explicación predominantemente hedonista, y la

[55] Véase D. H. Robertson, «Review of Memorials», reimpreso en sus *Economic Fragments.*

[56] Véase *Memorials,* pág. 102.

[57] Este sería un llamativo ejemplo de su doctrina de que la inversión de muchos procesos económicos no lleva, de nuevo, al resultado original.

sustituye por su propia concepción de un nivel creciente de vida, de necesidades ajustadas a actividades. Su tratamiento del problema de la población es muy similar. Aquí también se adhiere ostensiblemente a la doctrina de sus predecesores, pero reinterpreta esa doctrina a su modo. Empieza por proclamar la esencial validez de la postura de Malthus con respecto a la oferta de población [58]. Además, al preguntarse más específicamente por lo que esto quiere decir, resulta que sostuvo, literalmente, la postura malthusiana; porque, dice, durante la mayor parte de la historia, e incluso hoy, «en una gran parte del mundo los salarios han estado más o menos [59] gobernados por la llamada ley del hierro o del bronce, que los liga estrechamente al coste de la crianza y mantenimiento de una clase de trabajadores bastante ineficaz [60]. Como la mayoría de los demás malthusianos, no cree que, en tales épocas, sólo funcionen los controles positivos; tiene mucho que decir acerca de varios tipos de controles preventivos, especialmente de naturaleza institucional [61]. Pero suscribe el punto principal, cuya esencia es un nivel de vida estático. Las cifras, no el nivel, cambian con una situación económica cambiante.

Pero Marshall niega específicamente que la ley de hierro sea aplicable a los modernos países occidentales. De algún modo, el mundo occidental ha roto el círculo vicioso. Sin embargo, sostiene, resumiendo, que «a igualdad de otras condiciones, un aumento de las ganancias correspondientes al trabajo aumenta su tasa de crecimiento». Con otras palabras: la oferta de trabajo responde, generalmente, a causas económicas, incluso en los países occidentales. ¿Dónde, pues, está la diferencia? Fuera de la medida en la que la ley malthusiana pueda no haber sido invalidada, la explicación está en la interpretación por Marshall, en la frase anterior, del término trabajo. El contexto muestra que no puede simplemente significar el número de trabajadores, sino que su «creci-

[58] *Principles*, pág. 179.

[59] Es difícil encontrar alguna afirmación de Marshall sin una cualificación del tipo de un «más o menos».

[60] *Principles*, pág. 531. Es evidente que las personas a las que aquí nos referimos son «las más ignorantes y flemáticas de las razas» de las que antes hablamos.

[61] Véase *Principles*, libro IV, cap. IV, secs. 4, 5, 6.

miento» en el mundo occidental incluye también el aumento de eficacia que acompaña a un creciente nivel de vida. Afirma: «es todavía cierto, incluso en Inglaterra hoy, que casi la mayor parte del consumo del cuerpo principal de la población tiende a mantener la vida y el *vigor:* la mayor parte de ese gasto que no es estrictamente económico, como medio para la eficacia, y que, sin embargo, ayuda a constituir hábitos de espíritu de empresa presto e ingenioso y da a la vida esa variedad sin la cual los hombres se tornan aburridos y estáticos, y consiguen poco, aunque se afanen mucho» [62]. De modo que «las ganancias obtenidas por el trabajo eficaz no están muy por encima de las que se necesitan para cubrir los gastos de educación y formación de trabajadores eficaces y del mantenimiento y puesta en actividad de todas sus energías» [63]. Así, pues, con un aumento de los salarios reales la «cantidad de trabajo» aumenta, aunque no lo hagan las cifras, al menos en la misma proporción. Y los salarios son poco superiores al coste de producción del trabajo, porque el aumento de la eficacia, causado, directa o indirectamente, por el de los salarios, es casi paralelo al último.

La causa de este aumento es, de nuevo, la elevación a un nivel superior de actividades. Así, pues, Marshall, aunque mantenga la forma de la ley clásica según la cual la oferta de trabajo es función de su precio de demanda, le da una interpretación, al menos para los modernos países occidentales, acorde con su doctrina central sobre la importancia de las actividades, y que implica una separación radical de Malthus. Debe, también, advertirse que su interpretación está de acuerdo con su clasificación de las necesidades. Donde los hombres están gobernados por necesidades animales, tales como el instinto de reproducción, o por un nivel de vida *fijo*, un «nivel de confort», tiene vigor la ley de hierro. Sólo se escapa a ella a través de un creciente «nivel de vida», cuyo elemento esencial son las actividades a las que se ajustan las necesidades.

Sobre el problema de la oferta de capital y de los motivos para ahorrar Marshall no tiene tanto que decir como sobre la oferta de trabajo; pero lo que dice debe entenderse casi en los mismos

[62] *Ibid*, pág. 531.
[63] *Ibid.*

términos. Afirma explícitamente: «un aumento del tipo de interés ofrecido al capital... tiende a aumentar el volumen de ahorro... Es casi una regla universal que un aumento del tipo aumenta el deseo de ahorrar; y a menudo aumenta el poder de ahorrar» [64]. Así, pues, mantiene claramente la conexión funcional entre el interés y el volumen de ahorro. Pero no sostiene, ciertamente, que el deseo hedonista de bienes futuros sea el principal *motivo* para ahorrar, como tampoco que los motivos primordialmente hedonistas sirvan para hacer a los hombres trabajar. Por el contrario, sostiene que los motivos para ahorrar son muy complejos, y que la consideración hacia los demás, y especialmente el amor a la familia, juegan un importante papel [65]. Sin duda, se advierte cierta influencia de la vieja noción clásica de que el interés es, principalmente, un incentivo para el ahorro en la afirmación de que «mientras la naturaleza humana siga siendo como es, toda caída de dicho tipo (de interés) es probable que haga que sea mucha más la gente que ahorre menos que la que ahorre más de lo que, de otro modo, hubiera ahorrado» [66]. Lo que subraya, sin embargo, es que los hábitos de ahorro son más indicios de racionalidad que de conducta hedonista [67].

Pero incluso esto no explica por qué la cuantía del ahorro aumentaría indefinidamente al aumentar el tipo de interés. Si se rechaza el instinto de acumulación, como, sin duda, lo rechaza Marshall, la explicación debe estar en el mismo principio fundamental de su pensamiento que ha aparecido tan a menudo. Una de las cualidades que se desarrollan con la creciente «firmeza de carácter» implicada en un creciente nivel de vida es la de tomar más vivaz conciencia del futuro, y proyectar sobre el mismo más y más

[64] *Ibid.*, pág. 236.

[65] «El amor a los demás es uno de los principales motivos, si no el principal, de la acumulación de capital.» *Economics of Industry*, pág. 39. Véase también *Principles*, pág. 227. También admite una considerable relatividad histórica en los motivos para ahorrar. «Las causas que controlan la acumulación difieren ampliamente según los países y épocas... Dependen mucho de las sanciones sociales y religiosas.» *Principles*, pág. 225.

[66] *Principles*, pág. 235; véase también *ibid.*, pág. 232.

[67] *Ibid.*, pág. 234.

nuevas necesidades, generadas por nuevas actividades. Sobre esta base, resulta comprensible tal sensibilidad a un aumento del tipo de interés. Aunque es más bien la vivacidad en la representación del futuro la que es decisiva en la explicación de una mayor *sensibilidad* del ahorro al interés. El efecto de nuevas necesidades futuras parecería ser, más bien, el aumento del volumen total de ahorro, independientemente de cambios en el tipo de remuneración.

COSTE REAL

Su estrecha relación con las cuestiones que acabamos de tratar justificará un breve análisis de la doctrina de Marshall sobre el coste real. Está claro que, en el sentido monetario, sostiene que el valor tiende a ser igual al coste marginal de producción y que extiende esta doctrina a la producción de los mismos factores. Puesto que Marshall cree que están predominantemente regulados por una relación funcional con el precio, está indiscutiblemente comprometido con la proposición de que el trabajo, el capital y la «capacidad empresarial» reciben ganancias estrechamente proporcionales a su coste real de producción [68].

Se ha advertido antes que su principio de sustitución da a Marshall una interpretación del coste real congruente con su doctrina utilitaria general, interpretación a la que se suele llamar ahora «coste de oportunidad». Pero esta concepción sólo se aplica al coste que supone el *uso* de cualquier agente concreto de la producción para un objetivo, con exclusión de otros usos alternativos. No se refiere al coste que supone la producción del recurso mismo [69]. Pero cuando Marshall habla de los costes reales de producción, en cuanto distintos de los costes monetarios, en términos de los «esfuerzos y sacrificios» que el proceso entraña [70], su gran interés

[68] «La oferta de cada agente estará estrechamente regulada por su coste de producción.» *Ibid.*, pág. 537.

[69] Puede haber diferencias de opinión sobre el concepto de recursos últimos; de modo que lo que, desde un punto de vista, sea simplemente «uso» de un recurso, sea, desde otro, producción de él.

[70] *Principles*, págs. 338-339.

por la producción de los factores mismos pone claramente de relieve que no limita el significado de «sacrificios» a este sentido restringido; y, desde luego, los «esfuerzos» no podían, en modo alguno, encajar muy bien en el concepto de coste de oportunidad. ¿Qué entendía, pues, por coste real?

Empecemos por el trabajo. Ha habido dos interpretaciones principales del coste real del trabajo: la fisiológica y la hedonista. El sentido fisiológico parece estar implicado en las versiones más drásticas del malthusianismo, aunque se ve modificado por el papel jugado por el nivel de vida. En este sentido, es probable que Marshall pensase que la población, y consiguientemente la oferta de trabajo, era, en parte, una función mecánica de la oferta de alimentos entre las «más ignorantes y flemáticas de las razas». Además, no sólo cara a las cifras es sostenible una teoría «máquina de vapor» de la «cantidad de trabajo», ya que la eficacia individual puede ser función del nivel de vida por razones puramente fisiológicas. Marshall afirma específicamente que este factor tiene considerable importancia, incluso en la Inglaterra de su tiempo [71], y desde luego en los países menos avanzados. Así, pues, sostiene que las causas fisiológicas no son, en modo alguno, despreciables como factores de la oferta de trabajo.

Por otra parte, Marshall habla a menudo (especialmente cuando tiene presentes más bien las que él llama «cosas convencionalmente necesarias» y «comodidades habituales» que las cosas estrictamente necesarias) como si los esfuerzos y sacrificios implicados en su adquisición estuviesen contrapesados por el placer derivado de su consumo, de modo que la teoría hedonista diese una interpretación tanto de por qué los hombres trabajaban en una medida no explicable por la teoría de la «máquina de vapor» como del factor coste, que servía de freno para que no trabajasen más allá de un cierto punto. Hay varias afirmaciones, en Marshall, que hacen plausible tal interpretación. Por ejemplo: a los trabajadores se les «paga cada hora a un nivel suficiente para *compensarles* por la última, y más penosa, hora» [72]. Tales afirmaciones son la principal base para discutir que Marshall fuese un hedonista utilitario. Sin em-

[71] *Ibid.*, pág. 196.
[72] *Ibid.*, pág. 527. El bastardilleado es de Parsons.

bargo, no pueden explicar ciertos aspectos de su tratamiento del coste de trabajo.

Se ha intentado antes probar que Marshall no se aferró tenazmente a un punto de vista esencialmente hedonista de la *motivación* para trabajar. Si no lo hizo, sería ilógico, para él, sostener una teoría hedonista del coste real del trabajo. De hecho, es difícil ver que, más allá de los límites del sentido fisiológico del que acabamos de hablar, y de los atisbos de una interpretación hedonista, pudiera haber sostenido que el trabajo era atendido por algún coste real, en el sentido de esfuerzo penoso o de un sacrificio en el que, de otro modo, no se incurriría. Realmente, ¿cómo podría haberlo sostenido, diciendo, a renglón seguido, que «el trabajo en su mejor sentido, el uso saludable y vigoroso de las facultades, es el objetivo de la vida, es la vida misma»? [73]. Lo que sea el objetivo de la vida, lo que sea la vida misma no puede ser bien interpretado como un coste en el que se deba incurrir en la consecución de los fines exteriores a él mismo.

¿Cómo, pues, puede realizar tantas afirmaciones en el sentido de que «la medida monetaria de los costes corresponde a los costes reales (en términos de esfuerzo)? [74]. La confusión parece provenir de la identificación, bajo el término de coste real, de dos cosas completamente distintas. Una es, simplemente, los factores, cualesquiera sean, que sirven de freno a la oferta de un bien económico y que deben, consiguientemente, en la libre empresa, verse contrapesados por el precio. En este sentido, cualquiera que vaya tan lejos como va Marshall en la proclamación de la interdependencia funcional entre el precio y la cantidad total de los agentes de la producción se ve obligado a decir que los salarios de cualquier tipo de trabajo corresponden a los costes reales de su producción. Pero cuando coste real significa sacrificios últimos entrañados por esa producción, que se ven *compensados* por la utilidad del producto, tal afirmación no tiene, más allá del ámbito de la doctrina del coste de oportunidad, significado claro, excepto en términos hedonistas [75].

[73] *Memorials*, pág. 115.
[74] *Principles*, pág. 350.
[75] Desde luego, ninguna doctrina fisiológica del coste real es sus-

Pero ya se ha mostrado que esta sensibilidad a las «causas económicas», que Marshall reclama para las cantidades de los factores productivos, no se debe, en su opinión fundamentalmente, a influencias fisiológicas o hedonistas, especialmente en los modernos países occidentales, sino al creciente nivel de vida y al desarrollo del carácter y de un nivel de necesidades ajustado a las actividades. Las «actividades» perseguidas, en buena parte, como fines en sí significan, poco más o menos, un nivel de eficiencia que aumenta con igual rapidez [76]. Esto equivale a decir que juegan un papel en la eficacia factores específicamente morales. Debe concluirse que Marhall simplemente no pensó suficientemente en todas las implicaciones de este resultado para una teoría de los costes reales, cuando ese término se refiere a los sacrificios.

El sentido en el que Marshall tomaría la discusión de que los salarios constituyen el coste de producción de la oferta total de trabajo, incluidas las cifras, es análogo. El coste del alumbramiento y crianza de los hijos sólo se considera en parte un «sacrificio». Es, al mismo tiempo, una de esas «actividades» cuyo desarrollo es el objetivo del progreso social.

Buena parte de lo dicho es, finalmente, cierto en el sentido en el que la «espera» que el ahorro supone es el coste real de producción del capital. Desde luego, el ahorro supone un claro sacrificio del consumo presente, pero su repulsa del término «abstinencia» en pro del éticamente aséptico de «espera» [77] indica que Marshall no se siente inclinado a tomar eso en un sentido demasiado literalmente hedonista [78]. Por otra parte, la frugalidad es uno de los

ceptible de interpretación en términos subjetivos, tales como el de «sacrificio» en el sentido individual-hedonista. Para significar algo debe referirse a la pérdida de recursos económicos potenciales por parte del individuo o de la comunidad.

[76] El mismo vigor físico no sólo depende de las condiciones físicas sino «también de la fuerza de voluntad y de carácter». La energía de este tipo es «moral más que física». *Principles*, pág. 194. «La libertad y la esperanza aumentan no sólo la buena voluntad del hombre sino también su capacidad para el trabajo.» *Ibid.*, pág. 197, nota 1 a pie de página.

[77] *Ibid*, págs. 232-233.

[78] «Los mayores acumuladores de riqueza son personas muy ricas,

principales rasgos del carácter del hombre económico ideal de Marshall, de modo que el desarrollo de hábitos de ahorro y una viva conciencia del futuro llevan a una acumulación cada vez más rápida. Consiguientemente, así como el interés es el coste de producción del capital, en el sentido de que la oferta varía con su tipo, apenas puede decirse que Marshall afirmase seriamente que este tipo midiese el sacrificio [79] implicado en la espera, ya que la espera es, en gran medida, un subproducto de cualidades de carácter valoradas por sí mismas.

LIBRE EMPRESA

La nota clave de la descripción y el análisis por Marshall del moderno orden económico es lo que llamaba «libre industria y empresa» [80]. Su desarrollo es, para él, el problema central de, cuando menos, la historia económica moderna, si es que no lo es de toda la historia económica [81], y la comprensión de su funcionamiento, resultado y condiciones de existencia y eficacia es la tarea principal de su análisis económico.

algunas de las cuales viven lujosamente, y, desde luego, no practican la abstinencia, en el sentido del término en que ésta es sinónimo de sobriedad.» *Principles*, pág. 233.

[79] Pero afirma que el interés es la *recompensa* de la espera. «Siendo la naturaleza humana lo que es, está justificado hablar del interés sobre el capital como de la recompensa del sacrificio implicado en la espera del disfrute de los recursos materiales, porque poca gente ahorraría mucho sin recompensa.» *Principles*, pág. 232. Este pasaje parece tener una connotación tan claramente hedonística que debe concluirse, de nuevo, que Marshall no pensó de modo total y satisfactorio lo que entendía por coste real de la espera. Pero incluso aquí el énfasis está más sobre la *sensibilidad* de la oferta que sobre el sacrificio.

[80] El fallecido profesor Allyn Young («Quarterly Journal of Economics» noviembre, 1927) llamaba la atención sobre la naturaleza específicamente marshalliana de esta concepción, en contraste con la idea marxista del capitalismo. Compárese también después con la «plutocracia demagógica» de Pareto.

[81] Véanse especialmente los *Principles*, apéndice A, e *Industry and Trade*, de Alfred Marshall.

Es un sistema caracterizado por el predominio de empresas bastante pequeñas que compiten, cada una mandada por un hombre de empresa emprendedor e ingenioso, que, a su propio riesgo, experimenta continuamente con varias combinaciones de factores productivos. Sustituye el aletargamiento y la pasiva adherencia a la tradición de una sociedad prisionera de la costumbre por la experiencia racional con nuevos métodos. Por otra parte, su flexibilidad y libertad contrastan fuertemente con la rigidez de las organizaciones burocráticas [82], públicas o privadas. Marshall encontró la ejemplificación de este último tipo, el opuesto a la libre empresa, tanto en el monopolio y en la regulación mercantilistas como en las modernas tendencias hacia los negocios de muy gran escala, el control gubernamental y el socialismo [83].

Sin duda, vio muchos defectos a la ilimitada libertad económica, especialmente en relación con la postura de las clases trabajadoras. Su concepción del papel del Estado no fue, en modo alguno, completamente negativa [84]. Pero, sin duda, creyó clara e intensamente en la libertad individual. No le importaba que la costumbre hubiese perdido su poder y criticaba severamente los métodos burocráticos de las grandes sociedades anónimas, por no hablar de la empresa gubernamental [85]. El caso estaba *prima facie* claramente en contra de cualquier nueva ampliación de las funciones económicas del Estado [86]. Consideraba al socia-

[82] «Si él (el empresario) trabaja a su propio riesgo puede poner en juego sus energías con perfecta libertad. Pero si es el servidor de una burocracia no puede estar seguro de la libertad.» *Ibid.*, pág. 333.

[83] Véanse, especialmente, grandes partes de *Industry and Trade* y, en los *Memorials:* «Water as an Element of National Wealth», «Some Aspects of Competition» y «Social Possibilities of Economic Chivalry».

[84] Véanse Alfred Marshall, *Official Papers*, pág. 366; *Industry and Trade*, pág. 647.

[85] «El gobierno no crea casi nada.» *Memorials*, pág. 338. «Aseguramos, hasta donde alcanza la influencia del Servicio de Correos, la mayoría de los males del socialismo con, sólo, pocos de sus beneficios.» Carta al *Times* (Londres), 24 de marzo, 1891.

[86] «Toda nueva extensión de la actuación gubernamental a ramas de la producción necesitadas de una incensante creación e iniciativa debe considerarse como, en principio, antisocial.» *Memorials*, pág. 339.

lismo como la más seria amenaza de su época contra el bienestar [87].

Al mismo tiempo, la libre empresa de Marshall no es, en modo alguno, una lucha ilimitada por la existencia, un estado de naturaleza hobbesiano. Está, en su totalidad, muy limitada por normas éticas. Reitera, una y otra vez, que sólo la gran mejora, de carácter y moralidad, de los tiempos recientes había hecho posible el desarrollo económico [88]. Pero, así como este avance moral facilita, en cierta medida, una extensión de las funciones gubernamentales, tiende en mayor medida a hacerlas innecesarias y a hacer que un sistema de libertad económica pueda funcionar con un mínimo de regulación.

Es también importante advertir que las críticas de Marshall a la organización a gran escala se aplicaban a la empresa privada del mismo modo que a la estatal, aunque en menor medida. Todas ellas tienden inevitablemente a la rutina y a la falta de espíritu empresarial. Es significativo que achacase la incapacidad del monopolio para absorber industrias enteras no tanto a límites de las economías técnicas de la producción y organización a gran escala como que ninguna empresa puede alcanzar el tamaño necesario para la dominación monopolista antes de que el proceso de decadencia se afiance y llegue tan lejos que la fuerce a dejar paso a una nueva empresa [89].

[87] «Considero al movimiento socialista no sólo como un peligro sino como el mayor peligro actual, con mucho, del bienestar humano.» En una carta escrita en 1909. *Memorials*, pág. 462. Hay ahora «una fundamentación más amplia y firme para los esquemas socialistas de la que había cuando Mill escribía. Pero ninguno de los esquemas socialistas presentados hasta la fecha parece garantizar adecuadamente el mantenimiento de un alto espíritu de empresa y de la fuerza de carácter individual». *Industry and Trade*, prefacio, pág. VIII.

[88] «La rectitud y la confianza mutua son condiciones necesarias para el crecimiento de la riqueza.» *Economics of Industry*, pág. 11. El gran aumento de la dimensión de las empresas «hubiera sido imposible sin una gran mejora de la moralidad y rectitud del hombre medio». *Memorials*, pág. 307. Véase también *Principles*, pág. 7; *Industry and Trade*, pág. 165.

[89] *Industry and Trade*, págs. 315-316; también pág. 422. Al mismo

Dos son los principales fundamentos de la general adhesión de Marshall a la política de *laissez faire*. El primero reside en una amplia deducción de su teoría utilitaria, enunciada generalmente en forma de la *doctrina de la máxima satisfacción*. Es cierto que Marshall formula algunas críticas de largo alcance a la doctrina, haciendo notar su contradicción con la desigualdad de la riqueza [90] y, en especial, demostrando que la libre competencia determina una sobreinversión en las industrias que tienden a un coste creciente y una subinversión en las que tienden a un coste decreciente [91]. Pero, con estas cualificaciones, sostiene que es una doctrina válida sobre las hipótesis antes formuladas, como subyacentes al conjunto de su teoría utilitaria. Además, es significativo que enuncie la doctrina en términos individualistas [92], sin incluso considerar si resultaría aplicable a un Estado colectivista, en el que todo el proceso de producción y distribución de los recursos estuviese en manos de un único cuerpo centralizado, que trabajase en interés general. La omisión indica seguramente una tendencia al *laissez-faire*.

La doctrina de la máxima satisfacción fue, sin duda, para Marshall algo más que un subproducto un tanto dudoso de una especulación teórica sumamente abstracta. Se negó firmemente a verse llevado a un razonamiento abstracto que no creía tuviera aplica-

tiempo, Marshall tuvo cierta tendencia a minimizar la importancia del movimiento de unión. Hablando de combinaciones, tanto de patronos como de trabajadores, dice: «presentan una sucesión de incidentes pintorescos, pero (su importancia) puede ser exagerada; porque, realmente, muchas de ellas son poco más que remolinos, del tipo de los que siempre han agitado la superficie del progreso: ahora, como siempre, el cuerpo principal del movimiento depende de la corriente profunda, silenciosa, y fuerte... de la distribución y del intercambio normales». *Principles*, pág. 628, «Normal» en este contexto parece, obviamente, querer decir «competitivo».

[90] *Principles*, pág. 471. Pensó, aparentemente, que la dificultad se estaba haciendo menos seria: «el rumbo principal de este estudio de la Distribución sugiere, pues, que las fuerzas económicas y sociales que ya actúan están cambiando, para mejor, la distribución de la riqueza». *Ibid.*, pág. 712.

[91] *Principles*, libro V, cap. XIII.

[92] *Ibid.*, pág. 502.

ción práctica alguna. Realmente, sobre cualquier hipótesis distinta de la de que la doctrina representa para él una generalización altamente válida de las principales tendencias de la sociedad competitiva, su aceptación de ella es incomprensible.

Pero su significado, dentro de su esquema de pensamiento, se ve más claramente en términos del íntimamente conexo principio de sustitución, que cabe considerar, en conjunto, como un enunciado más limitado y menos drástico del mismo principio. Hay numerosos pasajes que muestran que pensó que el principio de sustitución llevaba a la realización de combinaciones óptimas de recursos en la libre empresa [93].

La razón básica de su creencia en la elaboración de estos dos principios, en las condiciones modernas, es su fe general en la creciente racionalidad de la humanidad. Dadas las abrumadoras pruebas de que sostuvo tal punto de vista, apenas sorprende que fuese capaz de aceptar los dos principios como fundamentalmente verdaderos respecto de una etapa tardía del desarrollo social.

La cuestión debatida en este lado del problema del *laissez faire*

[93] *Ibid.*, págs. 341, 355-356, 405-406, 597. Pero, a pesar del gran alcance de su fe en el funcionamiento del principio de sustitución en la libre empresa, eso sólo no justifica la conclusión de que sostuviese que la libre empresa se aproximaba a la condición óptima general considerada por la doctrina de la máxima satisfacción. Y es que el principio trata inmediatamente de los ajustes conseguidos por los empresarios individuales, y, consiguientemente, está limitado por los recursos que les son accesibles. Sería muy posible que cada empresario alcanzase tal ajuste óptimo en las condiciones en las que se encontrase, y que, al mismo tiempo, el sistema no permitiese un máximo de satisfacción. La discrepancia se debería a la existencia de obstáculos a la movilidad de los recursos. No puede deberse a falta de racionalidad de la conducta individual, puesto que eso está implicado en el principio de sustitución. Puesto que Marshall no tenía dudas muy fuertes acerca de la movilidad del capital, queda la del trabajo, donde la cuestión más seria es la de los grupos no competitivos. Aunque la opinión de Marshall sobre ese tema es oscura, su tendencia general parece ser que, sea cualquiera la importancia que hayan tenido, ésta es decreciente y que la libre empresa, ayudada por la educación obligatoria, tiene fuerte tendencia a destruir tales barreras. Véase *Principles*, págs. 217, 310, 661; *Economics of Industry*, pág. 47; *Industry and Trade*, págs. 4-5.

es su eficacia. Tomando la satisfacción de las necesidades de los consumidores como único criterio posible de eficacia, parece que un sistema de *laissez faire* puede ser, bajo ciertos supuestos, un sistema eficaz de organización. Además, la mayoría de estos supuestos fueron para Marshall mucho más que un conjunto de abstracciones metodológicas. Representaban, en gran medida, descripciones reales de la libre empresa, o de la condición hacia la cual, pensaba, ésta tendía. Esto es indiscutiblemente cierto de tres de los cuatro principales supuestos antes enumerados —competencia, movilidad y racionalidad—, todos los cuales creía que eran característicos de la empresa libre, en cuanto distinta de otros sistemas.

Las principales dudas acerca de si ésta es la única base importante de su adhesión al *laissez faire* se suscita en conexión con el otro supuesto principal: la independencia de las necesidades. Como se ha mostrado, la rechaza rotundamente, y la rechaza en pro de la influencia de las actividades como fines en sí. Y un examen más detenido revela que las actividades y cualidades de carácter que Marshall valora tanto están en todas partes asociadas a la libre empresa, mientras que sus opuestas —pereza y estancamiento, por una parte; ostentación y lujo, por otra— están invariablemente asociadas a condiciones distintas de la libre empresa, o, al menos, si aparecen en la misma sociedad, no pertenecen realmente a ella. De hecho, aunque creía que la libre empresa era un eficaz sistema de organización, sus himnos de alabanza al empresario que combinaba la audacia de la iniciativa y el espíritu de empresa con la industriosidad, frugalidad y general «firmeza de carácter» son tan impresionantes que dejan una legítima duda sobre si no hubiese favorecido un sistema que formase tales caracteres, aun a costa de una considerable disminución de la eficacia. Su alabanza de Atenas, comparándola con Esparta y con Roma, y de los modernos poderes marítimos, como Inglaterra, en comparación con los poderes terrestres, como Francia y Alemania, apoya esta sugerencia [94]. Pero, con un típico optimismo victoriano, sostuvo, en general, que los dos aspectos iban de la mano, que los intereses de la eficacia

[94] Véase «Water as an Element of National Wealth», *Memorials*, págs. 134 y siguientes.

no se oponían a los del carácter individual y la cultura. Recíprocamente, el socialismo, y las medidas menos drásticas de intervención del gobierno en la libertad económica, significaban, para él, tanto la ineficacia en el sentido económico técnico como el cegamiento de las fuentes de la empresa mediante la degradación del carácter [95]. Sin embargo, aunque los dos motivos trabajan en la misma dirección, es importante distinguirlos analíticamente y poner de relieve sus muy separadas fuentes.

EVOLUCION SOCIAL

Dicho lo anterior, sólo se necesita una breve exposición de la doctrina de Marshall sobre la evolución social. Es evidente que tuvo una doctrina, como en realidad resulta muy natural en un hombre cuyo pensamiento se estaba formando en la época en que las ideas de Darwin empezaban a causar gran impresión en Inglaterra. La doctrina que Marshall sostiene es esencialmente unilineal, a pesar de que no creía que la evolución fuese totalmente continua y sin solución de continuidad, o inevitable [96]. No hay señales de una concepción esencialmente cíclica del cambio social, ni de cambio mediante un proceso dialéctico, ni, finalmente, de la idea de que el desarrollo social se parece al crecimiento de un árbol con ramificaciones.

Dentro del esquema general de este continuo proceso unilineal cabe identificar dos elementos principales que corresponden directamente a los dos factores de su pensamiento investigados todo a lo largo de este estudio. Como ya se ha advertido, la racionalidad de la conducta en la adaptación de los medios a los fines, es un supuesto de primera línea de la economía utilitaria de Marshall. Pero la racionalidad de bastante largo alcance que caracteriza a su descripción de la libre empresa no ha existido siempre. Sólo ha

[95] «Creo que los principales peligros del socialismo no están en su tendencia a una distribución más igualitaria de la renta, ya que no puedo ver daño en esto, sino en su influencia esterilizadora sobre las actividades mentales que, gradualmente, han ido sacando al mundo de la barbarie.» Carta al *Times* (Londres), 24 de marzo, 1891.

[96] *Memorials*, pág. 305.

llegado tras un largo proceso de evolución, que ha ido desembocando en una gradual ampliación del alcance y poder de la conducta racional. De acuerdo con muchos etnólogos de su tiempo, Marshall concibió el estado del hombre primitivo (en el sentido no sólo de gentes contemporáneas llamadas primitivas, sino de estado original de nuestros propios antepasados) como un estado de servil devoción a las costumbres [97] y de adhesión a una obligatoria uniformidad de conducta [98]. El proceso de emancipación respecto de la costumbre [99] es un proceso de diferenciación gradual de funciones y de independencia creciente de la acción individual según normas objetivamente racionales [100]. Un proceso inverso tiene, sin duda, lugar en forma de cristalización en costumbre y tradición de los modos racionales de hacer las cosas [101]. Pero, así como se reconoce este proceso inverso con su efecto estabilizador sobre la vida social, no cabe duda de que el de emancipación es más fundamental, de modo que, para él, la evolución consiste en una aproximación progresiva a la acción, según el principio de sustitución, o sea, a la acción económicamente racional [102].

[97] «En las épocas primitivas y en los países atrasados el imperio de la costumbre es más indiscutible.» *Principles*, pág. 640.

[98] Las tribus salvajes «muestran una extraña uniformidad de carácter general... viviendo bajo el dominio de la costumbre y del impulso». *Op. cit.*, apéndice A, pág. 723.

[99] La costumbre no es necesariamente lo último. Se sugieren factores más profundos: «La mayor parte de la costumbre es, sin duda, sólo una forma cristalizada de opresión y supresión», aunque «todo cuerpo de costumbres que perdura contiene disposiciones que protegen a los débiles de las más extremas formas del perjuicio». Y, más aún: «Esta fuerza de la costumbre en las civilizaciones primitivas es en parte causa y en parte consecuencia de las limitaciones de los derechos individuales a la propiedad.» *Op. cit.*, apéndice A, págs. 725-726.

[100] El «punto de vista mercantil» no hubiera podido ser comprendido en una sociedad primitiva. Es «simplemente una dirección de la tendencia a adaptar los medios a los fines». *Industry and Trade*, pág. 163.

[101] Así, pues, la argumentación en pro de Marshall no está completamente en contra de la costumbre: «La solidez de la costumbre ha rendido el supremo servicio de perpetuar cualquier cambio de este tipo que haya encontrado aprobación general.» *Industry and Trade*, pág. 163.

[102] «La emancipación de la costumbre y el crecimiento de la acti-

En estos términos, la historia económica se convierte para Marshall, esencialmente, en la historia del desarrollo de la libre empresa. De hecho, el único capítulo explícitamente histórico de sus *Principles*, apéndice A, se titula «The Growth of Free Industry and Enterprise». Con todos sus reveses, el proceso se concibe como, en principio, continuo [103], y las cosas que realmente necesitan explicación no son las formas específicas de conducta y organización sino la eliminación de las barreras y el desarrollo de ciertas medidas que facilitan el intercambio, las comunicaciones, etc., tales como el dinero y el crédito, que se ven, generalmente, incluidas ellas mismas en la racionalidad desarrolladora. Esta es, en conjunto, la concepción anglosajona ortodoxa de la historia económica: las barreras deben ser eliminadas, pero, una vez que han sido eliminadas, el capitalismo moderno —o la libre empresa— resulta establecido por sí mismo. No necesita fuerza propulsora específica alguna. Y si consiste simplemente en la conducta racional, ¿por qué habría de necesitarla?

En el pasaje antes citado acerca de la gran verdad en la que insistieron Ricardo y sus seguidores, Marshall da la clave del segundo aspecto principal de su idea de la evolución social. Repitiendo, afirma que «mientras las necesidades regulan la vida de los animales inferiores, es a los cambios de forma de los esfuerzos y de las actividades a los que hay que volverse cuando se buscan las notas clave de la historia de la humanidad» [104]. Esto, cabe interpretar, afirma simplemente una diferencia entre los animales y el hombre; pero siendo, como es, evolucionista, Marshall, sin duda, quiere decir más: que hay un proceso de desarrollo desde el primer estado hasta el último. Más tarde, dice específicamente:

vidad libre han dado una nueva precisión y un nuevo relieve a las causas que gobiernan el valor relativo de las diferentes cosas...» *Principles*, pág. 5. También: «El tiempo está del lado de los métodos de producción más económicos.» *Ibid.*, pág. 398.

[103] *Principles*, apéndice A. Obsérvese su estudio del mercantilismo. Así como admite que el ascenso del Estado absoluto significó la imposición de nuevas restricciones a la empresa, todavía sostiene que eliminó más barreras de las que creó y que, consiguientemente, el proceso de emancipación fue continuo.

[104] *Principles*, pág. 85.

«Hablando en sentido amplio, por consiguiente, aunque son las necesidades del hombre en las primeras etapas de su desarrollo las que dan origen a sus actividades, sin embargo, después, cada nuevo paso ascendente debe ser considerado como el desarrollo de nuevas actividades que dan origen a nuevas necesidades, más bien que como el de nuevas necesidades que dan origen a nuevas actividades» [105].

Así pues, paralelamente al desarrollo de la razón marcha un segundo proceso evolucionista: el desarrollo de nuevas actividades, de un creciente nivel de vida. Desde este punto de vista, el proceso de evolución lleva a la misma meta de antes, la libre empresa, porque las más altas actividades son las fomentadas por tal sistema, en el que la energía y el espíritu de empresa de la moderna cultura occidental se contraponen a la pereza y el estancamiento de tiempos anteriores. Del último tipo de actividades hay dos especies: el estancamiento primitivo de una sociedad prisionera de la costumbre [106] y la rutina cómoda y falta de inspiración de un departamento gubernamental o de cualquier organización muy grande. Así, pues, Marshall concibe el socialismo y algunos aspectos de la organización a gran escala como pasos hacia atrás en la evolución. Este, como pronto se ve, es un aspecto muy distinto de la génesis de la libre empresa a partir del crecimiento de la racionalidad. En la medida en que el interés se refiera meramente a la satisfacción de necesidades, es esencialmente indiferente cuáles sean los tipos de actividades que se empleen para ese fin, siempre que sean eficaces. Si la organización colectiva es, en este sentido, más eficaz, no hay razón para que no se la prefiera. Pero si destruye las actividades y el carácter en los que Marshall tan intensamente creía, y que pensaba se veían favorecidos por la libre emprêsa, su «mera» eficacia resulta mucho menos importante.

Pero este segundo elemento de la idea de Marshall de evolución social, por neto que sea lógicamente, está en su propia mente íntimamente ligado al progreso de la razón. En cierto sentido, el

[105] *Ibid.*, pág. 89.

[106] Así, pues, la costumbre constituye la característica principal de lo primitivo desde ambos puntos de vista. La adhesión a ella es tanto irracional como un indicio de «pereza».

mismo aumento del nivel de vida es un proceso de racionalización. Marshall diría, ciertamente, que el hombre moderno era más racional que la criatura primitiva de las «necesidades» o la costumbre. Pero está igualmente claro que no puede ser, simplemente, idéntico al progreso de la razón, en un sentido al que asentirían todos los hombres. ¿Por qué no es razonable el ocioso «estancamiento»? ¿Por qué son algunas necesidades «artificiales» y otras naturales? Evidentemente, por la creencia de Marshall en una meta absoluta de evolución: el desarrollo del carácter en su peculiar sentido. El creciente nivel de vida es, realmente, el factor central. En su torno, como en torno de un núcleo central, se apiñan las concretas necesidades económicas, y a él se adapta el medio externo y social, dentro de los límites permitidos por las condiciones físicas [107]. Básicamente, el proceso selectivo de la competencia mercantil y la combinación racional de los recursos derivan su significado de su servicio a este fin. Este es el que le permite hablar, de algún modo, de una vida «más alta y más noble».

Y es, fundamentalmente, porque supone que estas actividades son fines en sí por lo que se adhiere al concepto unilineal de evolución social [108].

EL «ORDEN NATURAL»

De lo que ya se ha dicho en varias ocasiones resulta evidente que Marshall consideraba que los principios de máxima satisfacción y de sustitución confirmaban, en conjunto, la deseabilidad de

[107] Es significativo que Marshall no vaya lejos en la atribución de importancia directa a los factores del ambiente externo en general. Dice, por ejemplo *(Industry and Trade*, pág. 158), que los Estados Unidos deben menos a sus recursos que a la extraordinaria fuerza de carácter de sus gentes (véase también Alfred Marshall, *Money, Credit and Commerce*, pág. 5). Hay, sin embargo, numerosas afirmaciones acerca de los debilitadores efectos de los climas cálidos, comprensibles cuando consideramos la enorme importancia que atribuía a la actividad vigorosa. Véase, después, la nota 120 a pie de la pág. 225.

[108] El significado sociológico de esta creencia y la relación de la doctrina de Marshall sobre la evolución social con las de otros serán expuestos después: pág. 355 y siguientes, 460 y siguientes, 695 y siguientes.

la libre empresa. Además, va considerablemente más lejos que las versiones más limitadas de las doctrinas, que sólo tendrían relación con una satisfacción óptima de las necesidades por medio de recursos dados. Se ha mostrado que la cantidad de los recursos económicos, excepto, desde luego, la de los agentes naturales, varía, para él, fundamentalmente, por «causas económicas», es decir: inmediatamente por el precio ofrecido para su uso. ¿Va todavía más lejos, alegando que, al menos en la empresa libre, hay una tendencia a la producción automática de cantidades óptimas de trabajo y capital? Este paso es, desde luego, el que lleva a un «orden natural», en el que *todo* el equilibrio socioeconómico se determina de un modo beneficioso para la humanidad.

El caso más claro es el de la cantidad de trabajo realizada por un solo trabajador. Hay, en Marshall, sugerencias muy fuertes de que la empresa libre produce algo muy parecido al óptimo a este respecto. La actividad en tal sistema es continuamente contrastada con la pereza y el estancamiento de otras sociedades. Aunque hay indicaciones de que la libre empresa tiende, a veces, a hacer trabajar en exceso a los obreros, este pernicioso efecto se atribuye casi siempre al medio social en el que se ha desarrollado, y Marshall cree que hay una fuerte tendencia a que tales abusos desaparezcan con la eliminación de los factores sociales que no están en armonía con la libre empresa [109]. Así, aunque Marshall nunca se comprometió claramente, hay fuertes razones para creer que pensaba que la libre empresa producía un óptimo de esfuerzo.

¿Cuál es su actitud hacia la cuestión de las cifras? Una conclusión negativa es cierta: así como creía en una forma de la doctrina malthusiana para los tiempos anteriores y para los «países atrasados», ciertamente pensaba que la libre empresa había roto el círculo vicioso. La población en la libre empresa estaría, pues, más cerca de un óptimo. Pero, ¿tendería, realmente, hacia tal óptimo? En la medida en que cabe determinarlo, Marshall no da respuesta. Merece señalarse que nunca intentó definir el concepto de óptimo de población, ni medir hasta qué punto las poblaciones efectivas se aproximaron a tal módulo, tarea que empezaba a atraer considerable atención por parte de los economistas

[109] *Principles*, pág. 748; *Industry and Trade*, págs. 72-73.

en los últimos años de su vida. Aunque Marshall no niegue la proposición, tampoco la afirma. Pero hay pocas dudas de que sintió que la libre empresa se acercaba más que cualquier otra alternativa a la consecución de tal óptimo.

Con respecto al ahorro, parece también justificada una conclusión negativa. La más vívida anticipación del futuro bajo el régimen de libre empresa lleva a una situación mejor a este respecto. De hecho, no hay insinuación alguna de que sea concebible algo del tipo de un ahorro excesivo. En conjunto, por consiguiente, parecería como si la libre empresa realizase algo más próximo a un óptimo de ahorro que cualquier otro sistema. Hay claras afirmaciones de que uno de los grandes peligros del socialismo estriba en su probable reducción del volumen de acumulación. Las pruebas derivadas de este aspecto del pensamiento de Marshall apuntan fuertemente, de nuevo, en la dirección de su creencia en un «orden natural» [110], aunque tal creencia no se establezca positivamente.

Pero se arrojan serias dudas, desde el otro lado, sobre esta interpretación. El concepto de óptimo es, esencialmente, un concepto estático. Es un ajuste óptimo a ciertos factores fijos. Para la sociedad esos factores deben residir: o sólo en el medio externo, o en él más ciertas necesidades dadas. Pero Marshall no se queda con ninguno de éstos. En especial, se niega a considerar las necesidades como dadas. Su doctrina central es la de un crecimiento progresivo de las necesidades, generado por nuevas actividades. Desde este punto de vista, las fuertes tendencias a la creencia en un ajuste óptimo sólo se podían referir a cada etapa del desarrollo de las necesidades ajustadas a las actividades.

El si Marshall creía en un orden natural, en algo más que en este sentido relativo, depende de si creía que todo el proceso se movía hacia alguna meta fija. Aquí, de nuevo, hay indicios [111].

[110] «En un estado estacionario, la renta obtenida por cada instrumento de la producción... representaría la medida normal de los esfuerzos y sacrificios exigidos para crearlo.» *Principles*, apéndice H, pág. 810.

[111] Dice: «Esta doctrina de la organización natural *(laissez faire)* contiene más verdad de la mayor importancia para la humanidad que casi cualquier otra.» *Principles*, págs. 246-247. Pero, en su forma clásica, «puso trabas a la investigación de si muchos incluso de los rasgos

Desde luego que la dirección general es fija, como lo son los principales trazos de los tipos de carácter que pensó veía desarrollarse. Pero, dentro de estas limitaciones, parece justo decir que consideró el proceso infinito.

Esta probabilidad se ve fortalecida por un sorprendente desacuerdo entre Marshall y su eminente predecesor John Stuart Mill. En el famoso capítulo de Mill sobre el estado estacionario figura el conocido pasaje: «Me inclino a creer que él (el estado estacionario) sería, en conjunto, una mejora muy considerable de nuestra condición presente. Confieso que no me encanta el ideal de vida de los que piensan que el estado normal de los seres humanos es el de luchar para salir adelante, de los que piensan que el pisotear, aplastar, dar codazos y pisarse mutuamente los talones (lo que constituye el tipo de vida social existente) es la suerte más deseable de la humanidad o que es todo menos los desagradables síntomas... del progreso industrial» [112]. Por otra parte, Marshall dice: «Pero, realmente, un ajuste perfecto es inconcebible. Quizá, incluso, sea indeseable. Porque, después de todo, el hombre es el fin [113] de la producción; y una actividad económica perfectamente estable produciría, probablemente, hombres que serían poco mejor que máquinas» [114]. ¿Es necesario decir algo más para poner de relieve la diferencia entre Marshall y los que sostienen un ideal esencialmente estático? [115].

más generales de la moderna industria podían no ser transitorios», y, finalmente, «olvidó que al hombre le deleita el uso de sus facultades por sí mismas». La última afirmación es típica de su actitud contra una filosofía de *laissez-faire*, sólo basada en la doctrina de la máxima satisfacción.

[112] John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, ed. por W. J. Ashley, pág. 748.

[113] Esto, desde luego, no significa que la satisfacción de las necesidades del hombre sea el fin de la producción, sino más bien el desarrollo de su carácter.

[114] *Industry and Trade*, pág. 195.

[115] El ideal del utilitarismo es, desde luego, estático.

El hecho de que la teoría económica se haya desarrollado, en buena medida, dentro del marco de pensamiento utilitario va probablemente lejos por el camino de explicar hasta qué punto la idea de que la motivación humana fue primordialmente egoísta se ha visto asociada a ella. Realmente, la fórmula de la persecución racional del propio interés se ha aplicado con tanta amplitud que el egoísmo ha parecido pertenecer a la misma esencia de la consideración, por los economistas, de la acción humana. Esta tendencia se ha visto fuertemente reforzada por la medida en la que el hedonismo psicológico ha reemplazado al supuesto más puramente utilitario del carácter fortuito de los fines. Porque si las uniformidades de la conducta son derivadas, en última instancia, de la propensión humana a perseguir el placer, en la naturaleza del caso el último fundamento de la acción es indiferente al bienestar de los demás. Ha sido fuerte la tendencia a ligar tan estrechamente este egoísmo al postulado de la racionalidad de la acción de modo que aparezcan los dos como inseparables.

Por otra parte, una cuidadosa consideración del concepto de utilidad que constituye la base lógica de un aspecto del pensamiento de Marshall muestra que, en su construcción económica estricta, no hay tal implicación de motivación egoísta. Porque el concepto de utilidad sólo se ocupa del control de medios para la satisfacción de necesidades y, como tal, es enteramente indiferente al carácter específico de los fines últimos a los que quepa aplicar estos medios. La norma de conducta económica será exactamente la misma si se aplica el producto del esfuerzo de adquisición a saciar los apetitos que si se aplica a aliviar los sufrimientos de los pobres.

Es un hecho notable y sintomático el que Marshall realizase, con gran claridad, esta separación. Su insistencia en la racionalidad de la acción humana es, realmente, muy fuerte, pero, lejos de alegar que sea esencialmente egoísta, deja amplio campo para los elementos altruistas y, lo que es más importante, mantiene que el ámbito del altruismo se está rápidamente ampliando con el proceso

de evolución, es decir: con la creciente eficacia de las «fuerzas económicas». Parecería, pues, haber, no simplemente una separación del egoísmo y la racionalidad en el pensamiento de Marshall, sino una conexión inversa: con una mayor racionalidad el hombre se hace menos, más bien que más, egoísta [116]. ¿Cuál es la fuente de esto?

Se encuentra, de nuevo, en el rol que asigna a las «actividades» que eran, para él, tan importantes en el desarrollo del carácter. La nota clave de este elemento de la acción es la devoción «desinteresada» a los procesos técnicos de la producción económica,

[116] «Siempre que echamos una ojeada al hombre económico, vemos que no es egoísta.» *Memorials*, pág. 160. «Los motivos que inducen a los empresarios a competir no son totalmente sórdidos». *Op. cit.*, pág. 281.

«Los economistas de hoy van más allá que los de las generaciones anteriores en la creencia de que el deseo, por los hombres, de la aprobación de su propia conciencia y de la estima de los demás es una fuerza económica de primera importancia.» *Op. cit.*, pág. 285. Obsérvese que esto es para él una fuerza *económica*.

Los datos históricos hacen insostenible la doctrina de que el hombre es «más duro y tosco de lo que era». *Principles*, pág. 6. Habla de «el maravilloso crecimiento, en tiempos recientes, de un espíritu de honradez y probidad en asuntos comerciales». *Op. cit.*, pág. 303.

En comparación con el siglo XVII, el hombre «ha adquirido una capacidad creciente de representación del futuro; es más prudente y tiene más autocontrol; es menos egoísta; y hay ya indicios de que llegará un tiempo mejor, en el que habrá un deseo general de trabajar y ahorrar para aumentar las arcas de la riqueza pública». *Op. cit.*, pág. 680. Una nueva muestra de afirmaciones es la siguiente: «Es la reflexión, no el egoísmo, lo que caracteriza a la edad moderna.» *Op. cit.*, pág. 6.

Keynes dice (*Memorials*, pág. 9): «Sería cierto, supongo, decir que Marshall nunca se separó explícitamente de las ideas utilitarias que dominaron a la generación de economistas que le precedió. Pero la solución de los problemas económicos fue para Marshall no una aplicación del cálculo hedonista, sino una condición previa del ejercicio de las más altas facultades del hombre, prescindiendo, casi, de lo que entendamos por «más elevadas». Pero Marshall sabía muy bien lo que él entendía por «más elevadas». Además, el estudio de la economía no era, para él, simplemente el de una «condición» de ese ejercicio sino un estudio del efectivo desarrollo de tales facultades y de su ejercicio.

por sí mismos, sin «motivos ulteriores». Aferrándose tan fuertemente como lo hacía a este punto de vista, Marshall, naturalmente, no podía considerar a su «hombre económico» como el egoísta que había jugado tan importante papel en el pensamiento económico tradicional. Simplemente, sus actividades adquisitivas no podían ser sólo consideradas como medios para sus propios fines privados. Habiendo roto, decisivamente, con la tendencia utilitario-hedonística a hacer hincapié en el egoísmo, no es sorprendente que se adquiera capacidad de sobra para ver también elementos «altruistas» de motivación. Pero no debe suponerse que la devoción desinteresada a las «actividades», que es su principal interés, sea adecuadamente designada mediante el usual concepto de altruismo. Es imposible entrar aquí en esa cuestión [117].

Así como la postura de Marshall le llevó, decisivamente, a rechazar el egoísmo del hombre económico tradicional, cabe afirmar todo lo contrario de su racionalidad. No es sólo que el hombre sea racional, sino que cada vez lo es más. Y éste es un fundamental indicio del avance de la libre empresa. Es, desde luego, cierto que el postulado de la racionalidad ha sido básico para todo el pensamiento utilitario, y que lo ha sido igualmente para su primo hedonista. Es enteramente congruente con los supuestos del elemento utilitario de su teoría económica. Es, realmente, esencial. Pero puede, al mismo tiempo, dudarse de si la concepción de la racionalidad, al nivel «utilitario», es decir, como esencial para la adquisición eficaz de bienes y servicios deseables, agota su papel en el pensamiento de Marshall. Realmente, de nuevo el elemento de las actividades juega un papel fundamental. Pero, esta vez, en lugar de llevar a Marshall a un cambio respecto del punto de vista tradicional, lo refuerza fuertemente. El hombre de la libre empresa no es, en modo alguno, racional sólo por motivos «prudenciales». Tiene, más bien, una obligación ética de ser racional. La cuidadosa y sistemática administración de sus recursos y poderes, la clara anticipación de las probables exigencias que traerá el futuro (y la previsión frente a las mismas), la cuidadosa regulación de su consumo y de sus modos de vida, de

[117] La cuestión será más desarrollada después, en relación con Durkheim (Véase cap. X, pág. 481-82).

modo que contribuyan a su productividad, que le «den fuerza»; todo esto forma parte de la actitud ética desinteresada que caracteriza al hombre económico ideal de Marshall. Cierto que todo esto contribuye globalmente a la eficacia de las actividades adquisitivas, pero, desde un punto de vista ético, esta eficacia es más bien un subproducto que la razón de ser de la actitud. Las dos estaban, desde luego, de acuerdo. El hombre, actuando racionalmente, aseguraba los medios necesarios para satisfacer sus crecientes necesidades. Pero este hecho, tal y como Marshall mantuvo que fue, no debiera cegarnos para la radical diferencia entre su explicación de los elementos del proceso y la normal en la economía tradicional.

Marshall fue, como se ha apuntado, un fuerte defensor del individualismo económico como política social. En último término esto se remonta a una ética en la que se subraya fuertemente la responsabilidad ética individual. Pero debe estar claro, a estas alturas, que las razones de su propio pensamiento que subyacen a esta actitud no son exactamente del mismo tipo «individualista» que las corrientes en las tradiciones de pensamiento de las que se ha ocupado hasta aquí este estudio. La exposición debe ahora volverse hacia las cuestiones teóricas más generales que subyacen a la postura de Marshall [118].

[118] Antes de enfrentarnos con estas cuestiones teóricas más generales, debe señalarse un hecho sumamente curioso: el grupo de actitudes interrelacionadas que Marshall resume bajo el término de «actividades» tiene gran parecido con el «espíritu del capitalismo», tal y como lo formuló Max Weber. Entraña la misma obligación ética de trabajar en las actividades del mundo económico cotidiano sin tener en cuenta la remuneración, haciendo entera abstracción de «motivos utilitarios». Weber, como Marshall, considera que esta actitud es una necesidad fundamental para que un orden económico individualista funcione. Este acuerdo empírico, del que el lector puede convencerse consultando el bosquejo del estudio por Weber del tema después presentado (véase cap. XIV), es uno de los más importantes puntos de partida para las consecuencias teóricas que puedan extraerse del predominio de este elemento de «actividades» en la «Teoría Económica» de Marshall. Se hará referencia a él, en varias ocasiones, a lo largo del estudio.

¿Qué importancia tiene aquí la situación del pensamiento de Marshall que acaba de exponerse? El elemento al que se ha llamado su «teoría utilitaria» puede, con toda legitimidad, ser considerado como un desarrollo de los elementos formulados en el sistema utilitario de pensamiento positivista del que se ha ocupado una gran parte de la exposición previa. Consiste esencialmente en estos elementos disociados de su íntima conexión anterior con el hedonismo psicológico, y modificados y refinados por el principio de utilidad marginal y por los desarrollos lógicamente derivados de él. Al mismo tiempo, el contexto general en el que se desarrolla su teoría utilitaria es el individualista familiar, que sugiere, cuando menos, una fuerte inclinación en la dirección de un postulado de «identidad de intereses». La doctrina de la máxima satisfacción es considerada como esencialmente válida. La competencia es, tomada en su conjunto, beneficiosa, y cada vez lo es más. No hay una preocupación verdaderamente seria por el problema del orden, en el sentido de Hobbes, o por el problema del conflicto de clases, en el sentido marxista.

Pero esta teoría utilitaria no está sola. Está, en todas partes, entrelazada con la teoría de las actividades. Además, este otro elemento de las actividades eclipsa, con mucho, a cualquier tercer elemento del pensamiento de Marshall. Aunque haya indicaciones de hedonismo, y aunque de vez en cuando se invoquen factores ambientales o cualidades raciales, éstos pueden ser considerados muy incidentales en comparación con los dos hilos principales del pensamiento de Marshall.

Ahora bien, debe advertirse que todos estos otros factores a los que Marshall trata como si fuesen de incidental importancia son, precisamente, los que constituyen las otras posibilidades del pensamiento positivista. En la medida en que consideraba inadecuado al elemento utilitario, sería de esperar que siguiese a sus predecesores en la apelación al hedonismo. Hay, realmente, en sus escritos, algunas indicaciones en este sentido y algunos de sus intérpretes han llegado a considerar a esto el principal fundamento

lógico de su pensamiento [119]. Ha sido, sin embargo, posible mostrar que no puede ser éste el caso. De haber sido un auténtico hedonista, debería haber contestado de modo muy distinto a muchas de las cuestiones suscitadas. Hay muy pocas pruebas, en Marshall, de una tendencia a pensar en términos de la psicología de los instintos; realmente, ningún punto de vista importante suyo depende de ella. Finalmente, así como no adoptó opiniones extremas respecto de la capacidad del hombre para controlar su propio destino, aparte de las condiciones de su herencia o de su medio, tampoco subrayó los últimos factores. Ciertamente, no atribuyó la inadecuación de la teoría utilitaria, en sí, a su descuido de los mismos. Con una importante excepción [120], ninguna de sus

[119] Es evidente que resulta imposible estar de acuerdo con los escritores que consideran a Marshall, juntamente con los economistas clásicos, como hedonista, y que encuentran en esto causa suficiente para descartarlo como inadecuado, basándose en la falsedad de sus supuestos psicológicos. Así, pues, el profesor Mitchell dice: «Sigue siendo cierto que los últimos términos de la explicación por Marshall de la actividad económica son los placeres y los dolores...» («Journal of Political Economy», vol. 81, pág. 111). De nuevo, «... él (Marshall) usa el dinero, fundamentalmente, como medida objetiva de las motivaciones humanas (lo que es cierto), y va después, por debajo del dinero, a la base del hedonismo» (lo que es muy distinto). *Ibid.*, pág. 207. También el profesor Homan dice de Marshall: «Los motivos que considera son muy simples y claramente hedonistas. Sólo consiguió evitar la ética del hedonismo, no su teoría de la motivación humana». *Contemporary Economic Thought*, pág. 236. Pero, si era un hedonista, ¿cómo pudo haberse opuesto tan enérgicamente a la versión de Jevons de la teoría utilitaria? El hecho es, como debería resultar ahora sobradamente evidente, que Marshall *no* fue fundamentalmente un hedonista, y que los términos últimos de su explicación de las actividades económicas no son los placeres y los dolores.

[120] He aquí la notable excepción: insiste repetidamente en los efectos debilitadores de los climas cálidos, que secan las fuentes de la energía y favorecen la pereza. ¿Por qué hace la excepción? Aparentemente, pensaba principalmente en la India. A causa de su creencia absoluta en sus «actividades», estaba ciego para la posibilidad de que la civilización india pudiese ser simplemente *distinta* de la europea, guiada por ideales diferentes. Intentó, más bien, encontrarle un puesto en su esquema evolucionista. Su razonamiento fue: los indios son, sin duda, un pueblo

doctrinas, por sí sola, depende del supuesto de las influencias directas de la herencia o el medio, de un modo que limite seriamente el margen abierto a la libertad de la acción humana.

Resulta, pues, evidente que la base real del descontento de Marshall con la teoría utilitaria pura es algo distinto de una convicción sobre la importancia de los otros factores del repertorio positivista. El hecho es que sus «actividades» no tienen puesto alguno allí. Constituyen, más bien, un elemento de «valor» [121]. Las acciones económicas concretas son consideradas no sólo como medios para la adquisición de poder de compra. Son también realizadas por sí mismas; son modos de expresión inmediata de actitudes últimas de valor en la acción. Son expresión de fines o de necesidades, pero no en el mismo sentido que las necesidades de la teoría utilitaria. Porque las últimas sólo son, a los efectos

inteligente; su incapacidad para desarrollar la libre empresa no puede deberse a estupidez innata. Debe atribuirse a alguna influencia paralizadora, que cabe achacar al clima. La India no es esencialmente distinta de Europa, pero está en alguna etapa estancada del mismo proceso de desarrollo. Los indios pertenecen a la más ignorante y flemática de las razas. (También tenía cierta tendencia a minimizar las diferencias: véanse sus continuas afirmaciones de que actúan más «fuerzas económicas» en la India de lo que generalmente se supone.)

Es interesante comparar esto con la opinión de Max Weber, expresada en su estudio de las implicaciones sociales de la religión hindú (*Religionssoziologie*, vol. II, pág. 133): «La creencia en que los indios se caracterizan por una "pereza" que es resultado del clima, y en que esto explica su supuesta aversión hacia la actividad carece, por completo, de base. Ningún país del mundo ha conocido nunca una lucha tan continua y salvaje, unas conquistas tan despiadadas, sujetas a tan pocas limitaciones, como la India.» A la vista de la aproximación sociológica totalmente distinta de Weber, no resulta sorprendente que llegara a una conclusión diametralmente opuesta a la de Marshall. Eso hace su acuerdo sobre el capitalismo tanto más significativo.

[121] Esto implica la introducción de un nuevo término, que tendrá fundamental importancia para la exposición siguiente. Es mejor no intentar una definición precisa en este momento, sino, más bien, permitir que su significado y su orientación vayan, gradualmente, resultando evidentes a partir del contexto. Se expondrá explícitamente más tarde.

del análisis utilitario, significativas como integrantes de la base última de las funciones de demanda. Los valores de la actividad de Marshall encarnan, por otra parte, directamente en modos específicos de actividad, esencialmente independientes de la demanda. He aquí por qué muestra tanta ansiedad por distinguirlos de las necesidades puramente utilitarias, hasta el punto de que fija el título de «actividades» sobre ellos. Realmente, la clasificación tripartita, por Marshall, de las necesidades, que ha resultado estar implícita en su tratamiento, es altamente iluminadora. En primer lugar, tenemos la categoría de las necesidades biológicas, elemento radicalmente positivista. En segundo lugar, la de las necesidades artificiales, que sólo puede identificarse con la categoría utilitaria verdaderamente fortuita. Expresiones tales como la de «los extravagantes caprichos de la moda» llevan al ánimo, con la máxima vivacidad, la noción de azar. Las dos encajan admirablemente en el esquema positivista. Pero esto no es cierto de la tercera clase: «necesidades ajustadas a las actividades». La clasificación las distingue directamente de las otras clases de necesidades, teniendo las dos un puesto en el pensamiento positivista.

Las necesidades ajustadas a las actividades no están, sin embargo, simplemente expresadas directamente en acción, aparte del medio de la demanda. También ellas claramente no son fortuitas. Y su falta de carácter fortuito no puede deberse a los factores de la herencia o del medio; de otro modo no serían distinguibles de las necesidades biológicas. De hecho, constituyen un sistema bien integrado, un coherente ideal de conducta; no simplemente valores éticos fortuitos, sino la expresión de una ética única. Las «virtudes económicas», en el doble aspecto de la empresa y la honradez, no son simplemente virtudes discretas, sino un sistema de conducta virtuosa.

Se ha advertido en el cap. III que, sobre una base positivista, una teoría de la evolución social debe ser de tipo lineal. La teoría de Marshall es, sin duda, lineal, pero no por las mismas razones. Además del factor de la acumulación de conocimientos y de técnicas, y fundido con él, está un segundo elemento dinámico: el desarrollo y la realización progresiva de este sistema de valores, las actividades de la libre empresa. Su teoría sigue siendo lineal,

porque sólo hay, dentro del horizonte de Marshall, un tal sistema de valores, y nunca llega ni siquiera a considerar la posibilidad de que pueda haber otros.

Se afirmó también, en el cap. III, que la posición utilitaria era esencialmente inestable, y que tendía a vencerse en una u otra dirección. Lo que es importante advertir en relación a Marshall, a este respecto, es que no muestra fuerte tendencia a separarse de ella en la dirección del positivismo radical. La única cuestión es la del hedonismo, que, como se ha mostrado, es un elemento secundario en su pensamiento. No puede dudarse seriamente de que el principal complemento del elemento utilitario de su pensamiento está en el lado no positivista del utilitarismo: es un elemento «de valor». Juega el mismo papel en su pensamiento que el postulado de la identidad natural de intereses en el de los primeros utilitaristas «optimistas», o que las instituciones en el de Malthus. Es en virtud del elemento de las actividades como la competencia puede ser beneficiosa. Marshall sostuvo que la pura competencia favorecía la capacidad de «prosperar en el medio», pero que hay también fuerzas que «benefician al medio» [122]. Estas son, obviamente, las «actividades».

Pero hay aquí una importante diferencia con respecto al uso anterior de los conceptos conexos. Las actividades de Marshall no son un *postulado* del mismo orden que el de la identidad natural de intereses. No son tanto un postulado como una teoría: la tesis de que ciertos factores juegan un papel decisivo como *variables* para la determinación de la conducta humana. Es un teorema que pretende ser verificable mediante la observación empírica; y aunque no sea un teorema plenamente sostenible, en cuanto que, de modo completamente injustificable, limita su atención a un sólo sistema de valores, no es ésta la cuestión de momento controvertida. La cuestión es que este orden de factores es, explícitamente, introducido por Marshall en el sistema lógico de la teoría económica. No es cuestión de meros datos (valores de constantes) supuestos, trátese de los datos fortuitos de las necesidades utilitarias o del postulado metafísico de los escritores anteriores.

Además, el elemento de las actividades es, para Marshall,

[122] *Principles*, pág. 396; *Industry and Trade*, pág. 175.

funcionalmente independiente. No es, como lo eran las instituciones para Malthus, un derivado de otro, un elemento biológico.

Finalmente, Marshall transciende claramente la postura de que hay, en general, que conceder un puesto a este factor, dándonos algunas opiniones concretas sobre cuál es dicho puesto. Se ha hecho el mayor hincapié sobre una de sus funciones, porque es el punto en el que el alejamiento de un modelo utilitario resulta más patente; es decir: el tratamiento de las actitudes de valor en cuanto expresadas directamente en la acción, independientemente de la demanda. Pero, al mismo tiempo, las mismas actitudes juegan también un papel a través de la demanda. Hay una categoría de necesidades «ajustadas a las actividades» que puede ser reformulada como de «necesidades que tienen la misma fuente que las actividades». Esto suscita una cuestión de la mayor importancia metodológica. Las necesidades expresadas en la demanda, en la medida en que son una parte de este integrado sistema de valores, no son, para la teoría económica de Marshall, necesidades fortuitas. Esto está, desde luego, implicado en la opinión de que no se puede suponer que sean independientes de los procesos de aseguramiento de medios para su satisfacción. Así, pues, desde un segundo punto de vista, algo distinto, este elemento del pensamiento de Marshall se abre paso a través del esquema utilitario en una dirección no positivista.

Se ha dicho lo suficiente para demostrar plenamente que Marshall ha introducido un factor de un orden lógico completamente distinto al de cualquiera que quepa encontrar dentro del sistema utilitario o dentro de cualquier otra versión del esquema positivista. Pero la importancia teórica de este hecho se ve oscurecida en su obra por una serie de peculiares circunstancias.

En primer lugar, el empirismo que Marshall compartía con sus predecesores y contemporáneos tendía a paralizar cualquier intento de extraer las distinciones lógicas existentes entre las distintas clases de elementos de la vida económica concreta. Esto hubiese implicado las «largas cadenas de razonamiento deductivo» de las que Marshall se mostraba tan suspicaz.

En segundo lugar, las peculiares características empíricas de las actividades de Marshall eran capaces de oscurecer las radicales implicaciones teóricas. Por una parte, su limitación a un sistema

de valores le obligaba a mantener la visión de una evolución social lineal dominante en el pensamiento, predominantemente positivista, de su época. Por otra, el carácter específico de este sistema era adecuado para fundirse fácilmente con los elementos racionalistas del pensamiento utilitario en algo así como un todo orgánico. Porque los valores concretamente implicados sancionaban con especial intensidad: la conducta racional, el trabajo cuidadoso y sistemático y la selección sistemática de los medios más eficaces para fines dados. Sin duda, esta valoración de la eficacia racional sólo tenía vigencia dentro de ciertos límites, límites definidos por términos tales como: probidad, honradez, seriedad comercial.

Marshall no veía un puesto dentro de la libre empresa para la gran eficacia en la explotación deliberada o para el fraude, por no hablar del uso de la fuerza. Pero estas limitaciones no eran muy notorias, puesto que, en conjunto, coincidían con los anteriores supuestos de la teoría económica del *laissez faire*, que implicaban el postulado de la identidad natural de intereses. En lugar de excluir los posibles alejamientos de las condiciones óptimas para la libre empresa por medio de un postulado, Marshall los excluye por medio de una teoría positiva [123].

Así, pues, algunas de las implicaciones teóricas de la nueva postura de Marshall no han sido generalmente estimadas por sus seguidores. Aquí sólo cabe señalar los fundamentos lógicos para proclamar que tales implicaciones radicales están allí. Pero su pleno sentido resultará mucho más claro cuando, en el curso de subsiguientes capítulos, se persigan conceptos del mismo orden general a través de sus ramificaciones en la obra de varios otros escritores, cuyos contextos y teorías empíricas son notablemente distintos de los de Marshall.

Sin embargo, antes de dejar a Marshall es aconsejable explicitar un problema metodológico concreto suscitado por la consideración de su obra. Hasta aquí esta exposición se ha ocupado del pensamiento de Marshall, considerándolo principalmente como

[123] Además, dejó notoriamente de reconocer que su predilección ética por estos valores hubiera podido llevarle a un indebido énfasis en la universalidad de su papel causal y, consiguientemente, a un descuido de las posibilidades alternativas.

ejemplificación de las posibilidades lógicas de la teoría social general, tal y como se ha esbozado en los capítulos introductorios. Pero Marshall rechazó por completo cualquier intento de desarrollar una teoría social general. Fue un economista. De aquí que se plantee la cuestión del status de la economía en relación con la teoría social general [124].

La concepción de la economía de Marshall fue, como se ha mostrado al principio del capítulo, fuertemente empirista. Fue «un estudio de la humanidad en los asuntos cotidianos de la vida». ¿Qué significa esto en términos del presente análisis? Los «asuntos cotidianos de la vida» son, presumiblemente, una categoría concreta de fenómenos. Por parte de Marshall, hay poco empeño en distinguir un elemento económico dentro de esta esfera concreta.

Hace, sin duda, una nueva limitación a la aproximación a través de los «asuntos cotidianos de la vida». Es decir: Marshall nos dice que a la economía le interesa especialmente la «medición de la fuerza de las motivaciones de una persona en términos de dinero» [125]. Cabe enunciar esto más generalmente, en el sentido de que la ciencia económica ha construido, en el curso de una larga tradición, un esquema de análisis cuya característica central es el uso de curvas de demanda y oferta. El dinero ocupa un puesto clave, porque es el instrumento cuantificador en términos del cual se expresan generalmente las relaciones de demanda y oferta. Así pues, cabe considerar como esencial que, en opinión de Marshall, a la economía le interesan especialmente los asuntos cotidianos de la vida en la medida en que cabe relacionarlos con la oferta y la demanda.

Pero es preciso aclarar lo que esto implica. El esquema de oferta y demanda es un modo de ordenar hechos relevantes a efectos del análisis económico [126]. Pero los fenómenos descritos en términos de los planes de oferta y demanda que utiliza Marshall son fenómenos *concretos*. Son, por una parte, el registro de las

[124] Una de las mejores exposiciones de estos temas se encuentra en el reciente libro de Adolf Löwe, *Economics and Sociology*. La postura del profesor Löwe es, sin embargo, algo distinta de la aquí desarrollada.

[125] *Principles*, pág. 15; ver también *supra*, pág. 187.

[126] Es, en la terminología de este estudio, un «esquema de referencia descriptivo». Véase cap. I, págs. 64 y siguientes.

necesidades concretas de una pluralidad de individuos, no de los fines como elemento analítico de su acción. Por otra parte, el plan de oferta es una descripción de las relaciones concretas (en parte hipotéticas) de la cantidad suministrada en cuanto función del precio. Surge el problema de determinar la relación entre estas categorías concretas y el análisis general de la estructura de la acción, que es la tarea central de este estudio. En la medida en que estos hechos sean sólo tomados como datos, y en que el análisis se vea limitado a sus implicaciones en relación con el mecanismo del mercado, cabe argumentar que la explicación de los fenómenos se mantiene en un plano económico en el sentido de los factores. Los problemas de la ciencia económica se ven, pues, limitados a un conjunto de relaciones de los datos de la oferta y la demanda, y no se extienden a la determinación de los datos mismos. Este es el camino seguido por algunos economistas posteriores, de los que Pareto puede ser considerado como representativo.

Pero no es el camino de Marshall. Para él, la definición de la economía como ciencia que estudia la medición en términos de dinero significa que estudia como datos problemáticos, no simplemente como datos constantes, todos los elementos de la acción humana, en la medida en que cabe considerar que están ligados, por una relación funcional, al precio. Esto se ve, quizá, con mayor claridad en su tratamiento del suministro de los factores productivos [127]. Está completamente claro que las explicaciones que proporciona no están formuladas en términos exclusivamente, o incluso primariamente, del elemento utilitario de la acción o de su propia teoría utilitaria. La población, por ejemplo, está, sin

[127] Esta opinión no es, en modo alguno, peculiar a Marshall, sino que figura en una gran parte, quizá la mayor, del razonamiento económico. Un ejemplo reciente es el artículo de J. R. Walsh: *The Capital Concept Applied to Man*, «Quarterly Journal of Economics», febrero, 1935. El doctor Walsh intenta allí demostrar que: 1) hay una relación funcional entre el coste de la formación profesional y los ingresos de un profesional; 2) esto demuestra que la inversión en formación profesional se debe a «motivaciones económicas normales». Aunque se dé por cierta la primera proposición, no se desprende de ella la segunda. La primera es un enunciado de hechos *concretos*, cuya *explicación* todavía falta en la afirmación del doctor Walsh.

duda, parcialmente condicionada por factores biológicos. En cualquier ejemplo concreto los bienes de capital están limitados por los caracteres tecnológicamente relevantes del medio y similares. En la oferta, tanto de trabajo como de capital, ha asignado un papel central a su elemento de las actividades, elemento específicamente exterior a su teoría utilitaria.

Su justificación para tratar a estos problemas como *económicos* es, en último término, el que están sujetos a fuerzas económicas (en su sentido). Es decir: que estas ofertas responden a cambios en su demanda, a través del mecanismo de los precios. El motivo esencial para introducir el elemento de las actividades es que sólo sobre una base utilitaria se ha hecho dudosa esta sensibilidad. Por ejemplo, el status del «principio de la población» fue mucho más dudoso para él de lo que lo ha sido para una generación anterior de economistas. Lo mismo sucede con las necesidades «ajustadas a las actividades». Es mediante esta concepción como Marshall relaciona su peculiar sistema de valores con los fenómenos económicos a través de la demanda.

Debe concluirse, a partir de estas consideraciones, que incluso el uso del esquema de oferta y demanda no constituye un escape a la implicación de que la concepción por Marshall de la economía es esencialmente empirista. Porque, a pesar de esta limitación, es todavía un intento de plena explicación de los fenómenos *concretos* así descritos [128]. Realmente, la propia utilización por Marshall del esquema de la oferta y la demanda muestra que, sobre esta base, resultan necesariamente implicados factores distintos de los elementos utilitarios de la acción. Por una parte, no da razón alguna para excluir de la economía a los otros factores del sistema positivista: la herencia y el medio. Por otra, él mismo ha colocado en el centro de la escena al elemento de las actividades.

Realmente, y a pesar de las limitaciones impuestas por el esquema de la oferta y la demanda, en el curso del desarrollo de la ciencia económica cada uno de los principales elementos seña-

[128] Es decir: Marshall se niega, incluso a los efectos analíticos de la teoría económica, a tomar cualquiera de los hechos importantes conocidos acerca de estos fenómenos como datos dogmáticos, como valores de constantes. Intenta introducirlos a todos en su sistema teórico *único*.

lados de la acción humana ha hecho su aparición, y se ha considerado que juega un importante papel en la teoría *económica* [129]. Marshall, por su adición de actividades, se ha limitado a completar la lista. La includible conclusión de esto es que, sobre una base empirista, no hay lugar para un cuerpo lógicamente separado de principios de economía. La economía debe ser, simplemente, la aplicación a un determinado cuerpo de fenómenos concretos de los principios generales necesarios para la comprensión de la conducta humana. Si hay algún nombre aislado aplicable a este cuerpo de teoría, éste es el de «sociología enciclopédica» [130], síntesis de toda la teoría científica relevante para los hechos concretos de la conducta humana en sociedad. La economía, pues, se convierte en sociología aplicada.

Esta conclusión se ha visto principalmente oscurecida por el papel, en la economía, del análisis de la oferta y la demanda. Pero con el ataque «institucionalista» a la última resulta todavía más evidente. Realmente, y combinada con una metodología empirista, la utilización de este esquema ha tenido resultados bastante engañosos de los que algunas de las doctrinas de Marshall proporcionan excelentes ilustraciones.

Cabe sostener que hay un aspecto de la acción humana analíticamente separable al que puede resultar conveniente llamar económico, aunque sea mejor aplazar una definición exacta del mismo hasta que el status de la economía sea, de nuevo, tratado en un contexto algo más amplio, al hablar de Pareto. Baste decir que este aspecto puede, con algunas modificaciones, ser considerado como un descendiente del aspecto utilitario del pensamiento positivista. Además, es, *grosso modo*, el formulado en lo que se ha llamado la «teoría utilitaria» de Marshall. Este aspecto utilitario, lógicamente separable, puede constituir la base de una disciplina lógicamente delimitable, llamada generalmente teoría económica. Esta disciplina, sin embargo, debe considerarse, en

[129] Para una plena justificación de esta afirmación, véase: Talcott Parsons, *Sociological Elements in Economic Thought*, «Quarterly Journal of Economics», mayo y agosto, 1935.

[130] No es ésta la concepción del ámbito de la sociología a la que el autor (T. Parsons) personalmente se adhiere. El tema será explícitamente tratado en el capítulo final de la obra.

estos términos, como referida a un elemento o grupo de elementos *de* la acción humana concreta, y no a una *categoría* concretamente separable *de* fenómenos de la acción humana, a una clase o tipo de acción. Esta postura evita las consecuencias empiristas a las que lleva, inevitablemente, la postura de Marshall.

Pero esto es anticiparse. Por razones que se desarrollarán más tarde, el esquema de la oferta y la demanda es inherente a una ciencia de la economía concebida en estos términos. Pero, igualmente, su relevancia no se limita a elementos que tienen un puesto en esta abstracta teoría económica. Realmente, y en principio, *cualquier* factor que se refiera, de algún modo, a la acción humana puede influir en las condiciones concretas de la oferta y la demanda. Los resultados engañosos del análisis de la oferta y la demanda, sobre una base empirista, son, pues, dos.

Por una parte, está la tendencia a ocuparse de factores distintos del «utilitario», o aspecto económico de la acción, sólo en la medida en que puedan ser puestos en relación con el esquema de la oferta y la demanda. Esto lleva a una minimización del papel de estos factores no económicos, incluso en su relación con los «asuntos cotidianos de la vida», es decir: con las actividades económicas concretas, en la medida en que no interfieran a través de una influencia sobre las cantidades demandadas u ofrecidas. Esto es especialmente cierto, como se verá, del elemento «institucional». Cualquier elemento no sujeto al peculiar tipo de cuantificación inherente al esquema tiende a ser minimizado. Esto, junto con otros elementos, biográficos, contribuye en gran medida a explicar por qué Marshall trató del elemento de valor sólo en la peculiar forma de «actividades», y tendió a restringirlo a una dirección concreta de efectos: la de promoción de la libre empresa. No quiere esto decir que no haya justificación empírica para su tratamiento —por el contrario, la hay en gran medida— sino sólo que es atendida con graves sesgos de perspectiva. La consideración de otros autores mostrará lo distinto del cuadro que surge cuando se abandonan o modifican algunos de estos sesgos.

Por otra parte, tiende a exagerarse la importancia del aspecto de los elementos no económicos sujeto a formulación en relación directa con el esquema de oferta y demanda. Parece razonable afirmar que la necesidad lógica, para Marshall, de poner toda la

oferta concreta de capital y trabajo en relación funcional directa con sus precios le llevó a exagerar seriamente la importancia del elemento de las actividades, en el peculiar sentido que le dio. Parece, sin duda, probable que la oferta total de trabajo sea sólo en escasa medida función [131] de los salarios pagados por ella; y quizá sea esto todavía más cierto de la oferta de capital.

Es cierto que sólo mediante la investigación empírica puede fijarse la exacta medida en la que los elementos no económicos, en la peculiar combinación existente en un momento dado, estimularían la sensibilidad para con las «fuerzas económicas» (o sea, para Marshall, para con las variaciones de los precios). La hipótesis de Marshall merece ser contrastada. Pero esto no significa que debiera haber una exigencia lógica de maximización de esta relación.

Sobre todo, no debiera, *a priori*, considerarse su maximización como indicio de un grado avanzado de evolución social. La postura de Marshall implica realmente que los factores no económicos que no estimulan tal sensibilidad sólo pertenecen a las etapas primitivas, resumidas en la «costumbre». Esto implica, sin duda, un profundo sesgo hacia el *laissez faire*, que necesita de muy serios correctivos.

Hay, en el desarrollo del pensamiento social un principio análogo al de la «mínima acción» en la física. Cuando aparecen nuevos elementos en el curso de la evolución, ya esté su origen en nuevas observaciones empíricas, ya en nuevas consideraciones teóricas, tienen que encontrar un puesto en un esquema lógico existente de teoría. El principio dice que esto tenderá a tener lugar con la menor modificación posible del esquema previo compatible con un claro reconocimiento del nuevo elemento.

[131] Parte de la dificultad estriba en una ambigüedad del término «función». En el verdadero sentido analítico, dos variables sólo están funcionalmente relacionadas cuando se mantiene un modo definible de relación todo a lo largo de una amplia serie de variaciones de sus valores y de los de los otros elementos de la situación concreta. Marshall, por otra parte, ha demostrado, en el mejor de los casos, que, durante un cierto período y en un área limitada, tanto los salarios como la población han aumentado. Ciertamente, presenta pruebas inadecuadas de una importante relación funcional en el sentido analítico.

Marshall suministra una excelente ilustración del principio. Puede decirse que en el subsuelo de su pensamiento yace el esquema al que se ha llamado «positivismo individualista», con especial énfasis sobre la variable utilitaria. Vistas en términos de la estructura lógica de este sistema, sus «actividades» constituyen un nuevo elemento. Está, sin embargo, encajado de modo que cause una perturbación sumamente pequeña en el perfil general del sistema. Esto se realiza de dos modos: en primer lugar, se encaja en un lugar en el que, como se ha mostrado, el viejo sistema había exigido, a lo largo de una buena parte de su historia, un apoyo extrapositivista: el postulado de la identidad natural de intereses. Realiza, esencialmente, la misma función teórica que este viejo puntal. En segundo lugar, el nuevo elemento tiende a ser visto y tratado sólo en los términos y aspectos directamente relacionados con el viejo sistema, y que virtualmente se funden con él. Las actividades se convierten en la base de una teoría del «desarrollo progresivo del carácter» que promueve la concreta realización de una economía individualista, de libre empresa. Da un nuevo alcance a las «fuerzas económicas», poniendo una proporción cada vez mayor de asuntos humanos en relación funcional con el sistema de precios.

Realmente, la fusión es tan completa que, inducido por el predominante «clima de opinión» empirista, el carácter lógico del nuevo elemento y su distinción del resto del sistema han escapado, prácticamente, a la detectación, a pesar de la intensa preocupación de más de una generación de economistas por la obra de Marshall.

La próxima etapa de la exposición se ocupará de la obra de Vilfredo Pareto. A pesar de todas las diferencias que parecen, en principio, hacer de Pareto el representante de un mundo de pensamiento totalmente distinto al de Marshall, hay una continuidad de tradición que da aquí a estas diferencias un peculiar significado. En este contexto, totalmente distinto, de opiniones empíricas, será posible rastrear algunas nuevas ramificaciones de dos problemas vitales. Pareto, como Marshall, parte de un punto cercano al sistema positivista de teoría. Pero el mismo orden de elemento de «valor» implicado en las actividades de Marshall hace su aparición, en forma y contexto distintos, en Pareto. De ahí

que su status y sus implicaciones puedan explicitarse todavía más. Al mismo tiempo, de nuevo Pareto, y esta vez explícitamente, suscita la cuestión empirista, en su especial aplicación al problema del alcance de la economía. El análisis del pensamiento de Pareto proporcionará una oportunidad de ver desde una perspectiva mucho más amplia que la anterior los problemas planteados por la intromisión de las actividades de Marshall en el Jardín del Edén positivista.

CAPITULO V

VILFREDO PARETO, I: METODOLOGIA Y PRINCIPAL ESQUEMA ANALITICO

El principal perfil de los puntos de vista empíricos acerca de los fenómenos sociales de Pareto contrasta marcadamente con los de Marshall. Antes de entrar en las bases metodológicas y teóricas de la diferencia, cabe ensayar un breve esbozo de unos cuantos puntos [1].

En primer lugar, Pareto rechazó, explícita y enfáticamente, la teoría de la evolución social lineal, que juega un papel tan importante en el pensamiento de Marshall y en el de su generación, sobre todo en Inglaterra. En su lugar coloca, principalmente, una teoría de los ciclos según la cual las formas sociales pasan a través de una serie de etapas que se repiten, una y otra vez, aproximadamente en el mismo orden. Es cierto que no niega radicalmente la posibilidad de una tendencia subyacente en el proceso, tomado en su conjunto, pero minimiza tan fuertemente los elementos de tendencia, comparados con los que siguen un modelo cíclico, que es, sin duda, legítimo considerar su teoría del cambio social como radicalmente distinta de la de Marshall y los otros evolucionistas [2].

[1] Estas teorías empíricas de Pareto serán tratadas de nuevo (cap. VII) cuando se haya construido el aparato teórico necesario para una interpretación de las mismas. El presente bosquejo debe ser considerado como de carácter preliminar.

[2] Los ciclos pueden, desde luego, variar en período y amplitud. Pareto habla también de la posibilidad de un tipo de evolución de árbol con ramificaciones. *Traité de sociologie générale*, sec. 216. Pero su análisis específico se limita a los ciclos.

La teoría cíclica sitúa, inmediatamente, a la situación social contemporánea en una perspectiva totalmente distinta a la de Marshall. No es ya la culminación de un proceso de dirección continua desde el comienzo de la historia, pero ilustra una fase del movimiento cíclico, fase que se ha repetido a menudo en el pasado y que se repetirá, sin duda, en el futuro. Sobre todo, no cabe esperar que las tendencias del desarrollo de fines del siglo XIX y principios del XX continúen indefinidamente, o incluso durante mucho tiempo, en la misma dirección (por ejemplo, en la dirección del «progreso» tecnológico y de la creciente prosperidad económica). Por el contrario, la opinión de Pareto es la de que nos encontramos ahora en una fase en la que está cambiando rápidamente la dirección de los procesos sociales. El reciente pasado ha visto el apogeo del individualismo, el humanitarismo, la libertad intelectual, el escepticismo. El próximo futuro traerá, muy probablemente, restricciones a la libertad individual (intelectual, económica y política), un reavivamiento de la fe, en lugar del escepticismo, y un aumento en el empleo de la fuerza. Todas éstas, con la posible excepción de la fe, son cosas de las que Marshall sostenía que las habíamos, *permanentemente*, dejado atrás, a excepción de unas cuantas «supervivencias».

Marshall, de nuevo, había subrayado la esencial armonía de intereses de los individuos y de los grupos en la sociedad. Sobre todo, había minimizado la importancia de las diferencias de clase y relegado al status de supervivencias las limitaciones a la igualdad de oportunidades destinadas a ser progresivamente eliminadas. Pareto, por otra parte, subraya fuertemente la desarmonía de los intereses de clase. Realmente, alaba grandemente a Marx por haber colocado a este hecho en el primer plano [3]; aunque, en el campo estrictamente económico, compartió el predominante punto de vista inglés de la insostenibilidad de la mayoría de las teorías marxistas. Finalmente, Pareto hace fuerte hincapié en el papel de la fuerza y el fraude en la vida social, opinión que comparte con Maquiavelo y Hobbes. Esto, de nuevo, contrasta fortísimamente con las opiniones de Marshall. La atribución de algún papel considerable a estos fenómenos es estrictamente incompatible con las

[3] Véase Vilfredo Pareto, *Systèmes socialistes*, vol. II, cap. XII.

condiciones de la libre empresa. A estos factores, como a otros muchos subrayados por Pareto, los relegaría Marshall a las primeras etapas de la evolución social. Son fenómenos destinados a ser superados con creciente eficacia y permanentemente.

No es probable que tales diferencias de opinión en hombres adiestrados en el pensamiento científico sean un total producto del azar, de que «ocurrió» que uno observó hechos que otro no observó. Ni es tampoco probable que sean simples expresiones de los sentimientos privados y personales de los individuos en cuestión, esencialmente irrelevantes para su obra científica. Por el contrario, es muy probable que estén en íntimas relaciones lógicas con el principal esquema teórico de su pensamiento. El que esto es, en general, cierto es una importante tesis del conjunto del presente estudio. El llamativo contraste empírico plantea, entonces, un problema. ¿Dónde están las correspondientes diferencias teóricas? Para responder a esta pregunta hay que entrar en un análisis de la postura metodológica y del esquema teórico de Pareto.

METODOLOGIA

Aunque este estudio no se ocupe, en general, de cuestiones biográficas [4], conviene apuntar el curioso hecho de que hubo dos fases principales en la carrera de Pareto, antes de que se embarcase en su *Tratado de sociología general* [5]. Estudió física en el Instituto Politécnico de Turín, y, durante muchos años, trabajó como ingeniero. No abandonó nunca su interés por la matemática y por la física, lo que, tanto como modelo metodológico como a título de elemento fundamental, de su pensamiento, debe tènerse siempre

[4] Para un breve esbozo biográfico de Pareto véase G. H. Bousquet, *Vilfredo Pareto, sa vie et son oeuvre,* parte I.

[5] Todas las referencias de este estudio serán a la edición francesa (por secciones, no por páginas, ya que las primeras son uniformes a través de todas las ediciones). Las traducciones al inglés del texto de Pareto son mías (T. Parsons), puesto que dicho texto fue escrito originalmente antes de la aparición de la edición inglesa. Han sido, sin embargo, contrastadas con esa edición y, donde se ha estimado aconsejable, modificadas, para ponerlas de acuerdo con la misma.

en cuenta al interpretar su obra. En segundo lugar, a través de la controversia política se interesó por cuestiones económicas concretas, y, a través de ellas, a su vez, por la teoría económica. Sus escritos en este campo le dieron fama, siendo, finalmente, a la tardía edad de cuarenta y cinco años, nombrado titular de la cátedra de Economía Política de la Universidad de Lausanne. Fue uno de los principales economistas de su generación. Su acercamiento a la sociología y a la metodología de la ciencia social está completamente determinado por la cuestión del status de los conceptos de la teoría económica tradicional en relación tanto con la realidad concreta como con otros esquemas teóricos. Las dos juntas (la física y la económica), en las estrechas interconexiones que se estudiarán más tarde, determinan el doble eje principal de su pensamiento.

Como muchos de sus predecesores, Pareto pretendió hacer de la economía y de la sociología ciencias positivas, sobre el modelo de las ciencias físicas. Pero hizo esto con una diferencia. Una gran parte de la ciencia física anterior contenía, como doctrinas sustantivas, las que cabe, *grosso modo*, resumir diciendo que constituyen el «materialismo científico»; doctrinas que se consideraba eran no simplemente hipótesis de trabajo o aproximaciones, sino verdades necesarias acerca del mundo concreto. Eran verdades de un carácter tan básico que ninguna teoría que no las aceptase podía esperar ser científica (de hecho, se consideraba que eran metodológicamente necesarias). O sea, que la mayor parte de la metodología anterior de la ciencia, sobre todo de la ciencia física, era un positivismo empirista radical.

Pareto repudia esta postura. El representa un punto de vista mucho más modesto y escéptico acerca del ámbito de la ciencia. Sus puntos de vista no son completamente originales, sino que pertenecen a un grupo que también incluye los nombres de Mach y de Poincaré. El mismo designa específicamente a Comte y a Spencer como culpables de traspasar los límites de la ciencia, a pesar de sus protestas en sentido contrario [6]. Sobre todo, Pareto

[6] «Le nom de *positive* donné par Comte à sa philosophie ne doit pas nous induire en erreur: sa sociologie est tout aussi dogmatique que le Discours sur l'histoire universelle de Bossuet». *Traité*, 5. «Le positi-

limita su propia concepción a exigencias metodológicas muy generales [7]. Es extremadamente escrupuloso en no mantener la necesidad o deseabilidad de trasladar a las ciencias sociales los conceptos fundamentales de las ciencias físicas. Su teoría ha de ser construida a partir de la observación de los hechos de sus propios campos. Incluso conceptos tan generales como los de sistema y equilibrio sólo se utilizan, en primer lugar, por analogía, y tienen buen cuidado de señalar que analogía no quiere decir prueba [8]. Así pues, se ve libre, cuando menos en principio, de las tendencias «reductivas» tan prominentes en el viejo positivismo, cuestión de gran importancia.

De hecho, Pareto, en general, se limita a las consideraciones metodológicas más generales. Para él el término que mejor caracteriza a la ciencia es el de «lógico-experimental». O sea, que están implicados dos elementos esenciales: el razonamiento lógico y la observación de «hechos». El razonamiento lógico es, por sí mismo, incapaz de obtener resultados necesarios que sean algo más que tautologías [9]; pero, a pesar de esto, es un elemento esencial. Se concibe, sin embargo, como subordinado al otro elemento, el de los hechos, experimentales u observados.

Debe anotarse que Pareto no intenta en parte alguna, al menos en sus exposiciones explícitamente metodológicas, una delimitación específica del campo de los hechos científicos. No utiliza, en la medida en que ha sido posible determinarlo, el término «dato de los sentidos», o cualquier término análogo. Su término más usual es *experiencia*, cuyas muy claras connotaciones son: verificabilidad e independencia de los sentimientos subjetivos del observador. Se equipara experiencia a observación [10]. A menudo se hace refe-

visme de Herbert Spencer est tout simplement une métaphysique». *Op. cit.*, 112.

[7] La mejor exposición general obtenible de la conducta metodológica de Pareto es la de L. J. Henderson, *Pareto's General Sociology*.

[8] *Ibid.*, págs. 121 y siguientes.

[9] *Ibid.*, pág. 28.

[10] Lo más parecido a una definición parece ser lo siguiente: «Nous employons ces terms au sens qu'ils sont dans les sciences naturelles comme l'astronomie, le chimie, la physiologie, etc.; et non pour indiquer ce qu'on entend par: *expérience intime* chrétienne». *Traité*, 69.

rencia a ella considerando que capacita a los hombres para «juzgar» [11] entre diferencias de opinión; de modo que parece legítimo inferir que la concepción de Pareto es claramente amplia. Un hecho incluiría cualquier afirmación verificable acerca de una «cosa» o de un «suceso» externos a, e independientes de, el observador, en el sentido de que: *a*) su existencia y propiedades no son funciones de sus sentimientos privados, gustos y antipatías; en ese sentido, están «dados»; *b*) como prueba de esta independencia, dos o más observadores, cuando se vean enfrentados a la misma cosa o al mismo suceso, estarán de acuerdo en lo esencial de su descripción de ellos, o podrán, por razonamientos e indicaciones lógicos, ser llevados a acuerdo.

Parece muy claro, según el tratamiento de Pareto, que el aspecto significativo de las expresiones lingüísticas está incluido en el status de los hechos experimentados. En el mismo comienzo [12] de su exposición se refiere a las «proposiciones y a las teorías» como a hechos experimentales [13]. Basta con advertir que cuando consideramos a una proposición escrita y a una proposición hablada como la «misma» proposición, es decir: como el mismo hecho o, más estrictamente, fenómeno, esta semejanza no se basa en una generalización de elementos intrínsecos comunes a: *a*) las combinaciones de la onda sonora, y *b*) las marcas de tinta, que constituyen, respectivamente, en los dos casos el medio simbólico en el que se expresa la proposición. Es difícil la cuestión de hasta qué punto hay algún elemento común significativo al nivel intrínseco [14]. Lo común a los dos conjuntos de datos no son las «impresiones de los

[11] Es una interpretación legítima el considerar que Pareto tuvo presente el papel de lo que se designa, a menudo, hoy como «operaciones». La experiencia es el juez, porque dos o más científicos realizando la misma operación obtienen el mismo resultado.

[12] «Toutes ces propositions et théories sont des faits expérimentaux». *Traité*, 7.

[13] Claramente, no en el sentido antes empleado de que un hecho sea siempre, en sí, una proposición, sino en el de que los fenómenos a los que estas afirmaciones se refieren puedan ser «teorías y proposiciones».

[14] Es presumible que el que exista se encuentre, principalmente, en el orden en el que los elementos estén vinculados.

sentidos» como tales, en cualquier sentido concreto, sino el «significado» de los símbolos. Esta inclusión de los significados en el dominio de los hechos experimentales o de los fenómenos observables es, quizá, lo más importante que debe ser anotado acerca del concepto de hecho de Pareto. Sin ella, las proposiciones no podrían ser observables. Aunque no explicite la inclusión en parte alguna, la mayor parte de su sociología no tendría, en absoluto, sentido sin ella.

En un segundo punto importante Pareto es más explícito: un hecho experimental *no* encarna necesariamente la totalidad de un fenómeno concreto. Las teorías de la ciencia lógico-experimental consisten en descripciones de hechos ligadas por un razonamiento lógico. Pero a los hechos implicados en la formulación de una teoría se llega por un proceso de análisis, no siendo necesariamente descripciones completas de fenómenos concretos. Realmente, Pareto afirma que «es imposible conocer un fenómeno concreto en todos sus detalles» [15]. No es una crítica válida a una teoría la de que no baste para explicar plenamente un fenómeno concreto; por el contrario, es una virtud [16]. Los hechos incluidos en una teoría describen elementos, o aspectos, o propiedades de fenómenos concretos, no los fenómenos totales en sí. Así, pues, queda completamente claro que, en su postura metodológica, Pareto rechaza explícitamente el empirismo de Marshall. La ciencia debe, en primer lugar, analizar los complejos fenómenos concretos, y sólo después que ha construido teorías analíticas puede, mediante un proceso de síntesis, aspirar a una explicación científica completa de cualquier sector de la concreta realidad.

Aunque ésta sea una doctrina científica general, es significativo que el principal ejemplo específico que Pareto dé sea el de la teoría económica. Dice: «Supongamos que Q es la teoría de la política económica. Un fenómeno concreto no sólo implica un elemento económico (e), sino también otros elementos, sociológicos (c, g, ...). Es un error el querer incluir en la economía a estos elementos sociológicos (c, g, ...), como lo hacen muchos; la única conclusión justificable que cabe extraer de este hecho es la de que es necesario

[15] *Traité*, 106.
[16] *Ibid.*, 33, 39.

añadir —digo añadir, no sustituir— a las teorías económicas que explican *e* otras teorías que explican *c*, *g*, ...»[17]. El modo como Pareto hace un hueco para la teoría analítica abstracta, del tipo de la teoría económica, no consiste en contraponer la teoría a los hechos, sino en *incluir el elemento de abstracción teórica en su concepto del hecho mismo*. Si, como a menudo dice, en la ciencia lógico-experimental los principios dependen, por completo, de los hechos, esto es sostenible sólo porque los hechos mismos son, con frase del profesor Henderson, observaciones «en términos de un esquema conceptual», y no son, por tanto, descripciones completas de fenómenos concretos.

Y es que los aspectos de los fenómenos concretos relevantes para una determinada teoría no vienen generalmente dados, de algún modo utilizable, en los datos brutos de la experiencia. Realmente, es deseable ser capaz de observar los hechos relevantes para una determinada teoría aislados de otros. Algunas, aunque en modo alguno todas[18], de las ciencias naturales pueden hacer esto mediante el método de la experimentación. Pero esto, dice explícitamente Pareto, es una ayuda *práctica* a la ciencia, no una necesidad lógica de la misma. El proceso de abstracción en las ciencias sociales debe realizarse principalmente por análisis, no por experimentación. Pero esto no lo hace menos legítimo.

El objetivo de una ciencia lógico-experimental es la formulación de «leyes». Una ley es, para Pareto, sólo una «uniformidad experimental»[19], es decir: una uniformidad de los hechos. Pero una interpretación adecuada de lo que esto significa debe tener en cuenta el especial sentido de hechos experimentales del que acabamos de hablar. Una ley es una uniformidad de los hechos, pero, puesto que los hechos son «aspectos» de los fenómenos concretos, vistos en términos de un esquema conceptual, una ley no es una generalización de la conducta concreta necesaria de estos fenómenos. A este respecto, deben hacerse dos cualificaciones: la pri-

[17] *Ibid.*, 34.

[18] Así, pues, en el sentido de ser capaz de controlar los fenómenos observados, la astronomía, una de las ciencias naturales más exactas, no es una ciencia experimental. Se apoya, por entero, en la observación no experimental.

[19] *Traité*, 99.

mera y más importante es que, en las ciencias sociales, cualquier fenómeno concreto dado es, generalmente, una base de encuentro, un punto de *entrelazamiento* [20], como dice Pareto, de cierto número de leyes distintas. Así, la completa explicación científica del fenómeno concreto sólo se puede conseguir mediante la aplicación sintética de todas las teorías implicadas. Salvo en el caso límite, ninguna ley será directamente aplicable a la plena explicación de sucesos concretos. En segundo lugar, y, como dice Pareto, no podemos, de todos modos, conocer los fenómenos concretos en todos sus detalles; así que incluso esta síntesis sólo da una explicación parcial, no completa. La ciencia se ocupa siempre de las aproximaciones sucesivas [21].

Así, pues, el elemento de «necesidad» de la ley científica es sólo inherente a su lógica. Como tal, una ley no puede tener excepciones [22]. Lo que se llama habitualmente «excepción» es realmente «la superposición del efecto de otra ley sobre el de la primera» [23]. En ese sentido, todas las leyes científicas tienen excepciones. Pero esta necesidad lógica, lo que se ha llamado antes [24] «determinismo lógico», no debe trasladarse, justamente por este motivo, a los fenómenos concretos. El sistema lógicamente cerrado de la teoría científica no se debe convertir, arbitrariamente, en un sistema empíricamente cerrado. En su aplicación empírica, por el contrario, una teoría sólo puede proporcionar probabilidades, no necesidades [25].

Algunos aspectos de la postura metodológica de Pareto serán estudiados, de nuevo, después, cuando se expongan algunas de las implicaciones de su análisis sustantivo. Pero es ahora necesario

[20] *Ibid.*

[21] *Ibid.*, 106.

[22] «Parler d'une uniformité non uniforme n'a aucun sense». *Ibid.*, 101.

[23] *Ibid.*, 101.

[24] Véase cap. II, 70.

[25] Se ha dicho a menudo que Pareto sigue el método inductivo. Esto resulta aceptable cualificándolo adecuadamente. Es esencial advertir, sin embargo, lo que Znaniecki entiende por «inducción analítica», por contraposición a la «inducción enumerativa». *Cf.* F. Znaniecki, *The Method of Sociology*, cap. V.

concentrarnos sobre lo que hace con su instrumental metodológico. Debe anotarse que han hecho ya su aparición las dos influencias de las que se ha hablado. Las modernas, y metodológicamente sofisticadas, ciencias físicas han suministrado, por una parte, el modelo general. Por otra parte, la teoría económica ha proporcionado el principal ejemplo de una ciencia de la conducta humana que ha desarrollado una teoría *abstracta* no directamente aplicable a fenómenos sociales concretos sin síntesis con otros elementos «sociológicos». Este último caso suministra a Pareto el punto de partida de su análisis sustantivo.

ACCION LOGICA Y ACCION NO LOGICA

Aunque, indudablemente, la teoría económica jugó un gran papel en su formulación como modelo, es una categoría algo más amplia [26] la que Pareto utiliza para sentar las bases de su esquema analítico: la de la «acción lógica». La teoría económica, en el estudio de Pareto, es abstracta, porque escoge ciertas variables, elementos en sentido estricto, para su formulación en un sistema separado. Pero, al mismo tiempo, este subsistema de la teoría de la acción no es igualmente relevante para todos los tipos o aspectos de los sistemas totales concretos de acción, pero es especialmente relevante para algunos de dichos aspectos: los que Pareto formula como «lógicos».

Es necesario, en este punto, enunciar claramente la relación entre el análisis subsiguiente, sobre la base de la obra de Pareto, y lo que aparentemente constituye la línea principal de la propia progresión de pensamiento de Pareto en el *Traité*. Aunque no sean, en modo alguno, mutuamente independientes, las dos líneas de análisis no son idénticas, y es esencial tener ideas claras sobre la diferencia. Es especialmente probable que la confusión surja porque el concepto de acción lógica es el punto de partida de ambas.

La acción lógica no es un elemento del sistema teórico de

[26] Incluye, además de a las económicas, a «des travaux artistiques et scientifiques... en outre un certain nombre d'opérations militaires, politiques, juridiques, etc.» *Traité*, 152.

Pareto. La emplea, aparentemente, a efectos pragmáticos. Parece razonable inferir que su objetivo es el de obtener una vía de aproximación al problema de la definición, observación, clasificación y tratamiento en un sistema de algunos de los elementos de la acción descuidados por la teoría económica. La acción que cumple, en alta medida, los criterios de «logicidad» es, en principio, aquella para la que la teoría económica es más adecuada como instrumento explicativo. De ahí que sea razonable suponer que el estudio de los casos que impliquen una separación respecto de estos criterios llevará al aislamiento de algunos, al menos, de los elementos no económicos importantes. Una definición rigurosa de la acción lógica es, consiguientemente, el primer paso del proceso por el que Pareto llega a algunos de estos elementos no económicos. En seguida se esbozará el procedimiento. Pero una vez que el concepto se ha utilizado para esta finalidad, como señala el profesor Henderson, tanto él como sus correlativos no lógicos desaparecen [27], no teniendo un puesto en el sistema final.

Pero al definir y emplear de este modo el concepto de acción lógica, Pareto se vio llevado a hacer ciertas observaciones y distinciones susceptibles de encaje en otro contexto: el de central interés aquí. Porque el concepto de acción lógica, de Pareto, puede tomarse como punto de partida para un análisis sistemático de la estructura de los sistemas concretos de acción a los que se aplica su sistema de elementos. El mismo Pareto no emprendió tal análisis. Pero los resultados de su propio procedimiento son tales como para, en cierto número de puntos distintos, tener directas implicaciones para con, y contactos con, este análisis. Realmente, los resultados de Pareto, a los que se llega por un procedimiento distinto, suministran una notable confirmación de la bondad del análisis que constituirá el hilo principal del razonamiento siguiente. Para hacer que resulte clara esta coincidencia de resultados, será preciso, en ciertos puntos, adentrarse bastante en los tecnicismos del propio esquema conceptual de Pareto.

Es importante advertir, a título preliminar, que Pareto establece, inmediatamente, la posibilidad de estudiar los fenómenos sociales desde dos puntos de vista distintos, a los que llama, respectiva-

[27] *Pareto's General Sociology*, pág. 100.

mente, objetivo y subjetivo [28]. El objetivo se caracteriza, en primer lugar, como: lo que el fenómeno «es en realidad», por contraposición al modo como aparece «en la mente de ciertas personas». Sin embargo, el ulterior desarrollo de la distinción, que vincula especialmente el aspecto objetivo al modo como aparece la acción «para los que tienen un conocimiento más amplio» [29], hace legítima la inferencia de que el punto de vista objetivo es el del observador científico, mientras que el subjetivo es el del actor. Es muy significativo el que, al principio mismo de su tratamiento sustantivo, Pareto incluya explícitamente el punto de vista subjetivo.

Realmente, éste está explícitamente incluido en su definición de la acción lógica: «Designamos como 'acciones lógicas' a aquellos procesos unidos lógicamente a su fin, no sólo desde el punto de vista del sujeto que realiza las operaciones, sino también para los que tienen un conocimiento más amplio» [30]. Una versión ligeramente diferente es la dada en el siguiente párrafo: «Acciones lógicas son aquellas en las que los fines objetivos y los subjetivos coinciden.»

La frase «como es realmente», en su contexto, implica que la conexión entre las «operaciones», es decir: los medios, y el fin puede ser establecida mediante una teoría científica, sobre una base intrínseca. O sea, que lo que Pareto busca es adoptar como criterio de logicidad de la acción la demostrable e intrínseca «adecuación de medios a un fin», según el más amplio conocimiento de las relaciones entre los medios y el fin que el observador científico dado pueda tener [31].

[28] *Ibid.*, pág. 149. Distinción que se anticipó antes, en el cap. II.
[29] *Traité*, 150.
[30] *Ibid.*
[31] Ayudará, quizá, a evitar una posible confusión en la mente del lector el recordarle aquí, de nuevo, la distinción entre dos significados del concepto «racional» que se hizo antes (nota 13 a pie de la pág. 105). El concepto de acción lógica de Pareto se formula en términos de lo que se ha llamado norma «metodológica». La acción es lógica en la medida en que se conforma, en ciertos aspectos específicos, a una norma derivada de la metodología de la ciencia. Lo importante es que este modo de definir el concepto se libra de cualesquiera compromisos

En su segunda definición de la acción lógica, Pareto utilizó una distinción entre fin objetivo y subjetivo, haciendo de su coincidencia el criterio de logicidad. No es fácil descubrir lo que quiere decir, pero la interpretación más razonable parece ser la siguiente: el fin subjetivo es, claramente, ese anticipado (y concreto) estado de cosas que el mismo actor desea subjetivamente y que supone es el objetivo de su acción. En el curso de la acción, sin embargo, elige y emplea ciertos medios (en la terminología de Pareto: realiza ciertas operaciones) que, piensa, contribuyen a la realización del fin subjetivo. Pero esta suposición sólo será correcta en la medida en que sea acertado el juicio del actor sobre la relación entre los medios que se propone utilizar y el fin. Tal juicio implica la predicción, sobre la base del conocimiento verificable, de los efectos probables de las alteraciones en la situación inicial y en sus consecuencias «automáticas», a los que se califica de medios. Pero, conociendo el fin subjetivo y los medios que se piensa realmente emplear, es posible, para un observador con un «conocimiento más amplio de las circunstancias», juzgar sobre si las concretas operaciones efectivamente realizadas contribuirán al fin. Este

relativos a la naturaleza del «mecanismo» por el que se produce la conformidad con la norma.

En especial, evita un grupo muy complicado de cuestiones relativas a la habituación. Todos sabemos que muchas de nuestras acciones, que se repiten frecuentemente y a las que se llamaría, en términos de sentido común, «racionales», operan, de hecho, en gran medida, «automáticamente», en el sentido de que no nos vemos forzados, a cada paso, a pensar en la adecuación del próximo paso en cuanto medio para el fin. Esto es, sin duda, cierto en alguna medida de todas las técnicas muy desarrolladas, que no serían posibles sin ello.

Lo que importa advertir es que el concepto de Pareto ni afirma ni niega la importancia de estos hechos y, en especial, que no intenta analizarlos. Sea o no automáticamente habitual, la acción es, para él, «lógica» en la medida en que se ajusta al modelo que ha establecido. Hay conformidad en la medida en que las operaciones, en cuanto vistas por un observador, están lógicamente unidas a su fin, y lo mismo es cierto en cuanto visto por el actor mismo, en la medida en que piensa acerca de ello. El actor tiende, probablemente, a tomar principalmente conciencia del modelo cuando surge la ocasión de adaptar su acción a una alteración de las condiciones a las que está habituado. El concepto

predicho efecto del empleo de los medios propuestos, sobre la base de la mejor información disponible, es, aparentemente, lo que Pareto entiende por fin objetivo de la acción. Luego se puede ver fácilmente que, en la medida en que la teoría que orienta la acción, en su preocupación por la relación medio-fin, sea científicamente válida, los dos coincidirán [32]. Además, aparte de contingencias imprevistas, a las que cabe hacer frente enunciando el fin objetivo en términos de probabilidad más que en términos de necesidad, ambos coincidirán con una correcta descripción del estado de cosas realmente alcanzado como consecuencia de la acción. Probablemente a causa de este hecho, Pareto habla, a veces, como si éste (el resultado de la acción) fuese el fin objetivo. Cuando no sea relevante una distinción más matizada, está, en sentido elíptico, plenamente justificado que lo haga. Para la terminología técnica, sin embargo, es mejor seguir a Pareto en la limitación del término fin al estado futuro de cosas *anticipado*, anticipado por un observador o por el actor mismo, y, a otros efectos, hablar del «resultado» o del «producto» de la acción.

de logicidad de la acción contiene, ciertamente, la implicación de unos márgenes de tal adaptabilidad.

Pero incluso aquí la cuestión de Pareto no es la del *mecanismo* de adaptación a situaciones cambiantes. Esa es una cuestión que, realmente, pertenece al campo de lo que se llama, a veces, problema psicológico de la racionalidad. Desde luego, los dos grupos de problemas no son, en modo alguno, indiferentes entre sí. Pero el ocuparse cada vez de uno es un procedimiento justificable de abstracción científica, y, al hacerlo, es importante limitarse al grupo de términos que se consideran y no dejar que las cuestiones sólo propias del otro grupo se deslicen furtivamente.

Es probablemente cierto, como pondrá de manifiesto el desarrollo del análisis, que algunas de las dificultades no resueltas de la teoría de Pareto le llevasen a abandonar la estricta adhesión a los términos del problema «metodológico» de la racionalidad de la acción, y que, con la furtiva entrada de las otras, sus afirmaciones diesen origen, a veces, a seria confusión. Realmente, la gran mayoría de sus intérpretes han criticado tanto como aprobado su teoría, como si estuviese completamente expresada en términos psicológicos.

[32] Al hablar de la acción lógica, Pareto se limita al fin «directo». No se consideran los posibles resultados indirectos (*Traité*, 151).

Estas consideraciones suministran una interpretación de una importante afirmación de Pareto: la de que el fin objetivo debe ser «un fin real, que entre en el campo de la observación y de la experiencia, y no un fin imaginario, extraño a dicho campo, que pueda, sin embargo, servir de fin subjetivo» [33]. Al fin objetivo siempre se llega por un proceso de predicción empíricamente válida de los efectos probables de ciertas operaciones en una situación. Para que tal predicción sea posible y para que se compruebe mediante su resultado, debe estar «dentro del campo de observación».

Pero, para el actor, el exigir que su fin subjetivo fuese siempre de este carácter significa la petición de principio de la logicidad de la acción. Porque la relación de medio a fin, en su creencia subjetiva, puede muy bien desviarse de la norma científicamente objetiva que sirve de criterio. En la medida en que se desvíe, porque el fin caiga fuera del campo de observación, la acción es, desde luego y por definición, no lógica.

Es importante advertir que el criterio diferenciador entre acción lógica y no lógica es una cuestión de *comparación* de los resultados de la observación desde los puntos de vista objetivo y subjetivo. La relación medio-fin debe ser considerada, en primer lugar, tal y como es para el actor (lo que piensa será la eficacia de sus medios) y, después, «tal y como es en realidad» (tal y como el más amplio conocimiento del observador le lleva a creer que será, o sería). No es suficiente el limitar la atención, conductísticamente, a la observación del curso externo de los acontecimientos. Luego es imposible conocer, en modo alguno, el fin subjetivo de la acción, que es, por definición y en sentido estricto, una anticipación subjetiva por parte del actor. Todo lo que cabe conocer es el fin objetivo o el resultado de la acción. Pero éste debe, naturalmente, ser siempre el resultado «lógico» de las operaciones efectivamente realizadas. Porque, en la medida en que una serie de acontecimientos sea científicamente comprensible, en algún sentido, sus fases posteriores deben estar siempre, en el sentido en que lo entiende Pareto, «unidas lógicamente» a las anteriores. Luego, sólo en términos del punto de vista objetivo, toda la acción es lógica [34].

[33] *Traité*, 151.

[34] Tal interpretación del «objetivismo» científico de Pareto parece-

Por consiguiente, el criterio diferenciador implica el punto de vista subjetivo y puede ser enunciado de dos modos: *a*) la acción es lógica en la medida en que las operaciones están lógicamente unidas a su fin desde un punto de vista tanto subjetivo como objetivo. O sea, que, por lo que se refiere a las relaciones de medio a fin, deben establecerse *en la mente del actor* mediante una teoría científicamente [35] verificable, o, si el actor no conoce la teoría, la efectividad de la combinación debe ser verificable en términos de la misma; *b*) el fin subjetivo debe coincidir con el fin objetivo. Aquí, fin subjetivo sólo puede significar el estado de cosas que el actor desea o intenta que tenga lugar. Sólo puede servir como fin en la medida en que anticipa el resultado efectivo *antes que* las «operaciones» en cuestión; es una «anticipación subjetiva». Decir que el fin subjetivo y el objetivo se corresponden es, pues, decir que el fin subjetivo es el estado de cosas que, como puede demostrarse científicamente, surge, realmente, como consecuencia de la acción que el actor se propone.

Surge ahora la cuestión de cuál es el significado teórico del concepto de acción lógica. Como sucede con muchos conceptos, es significativo en más de un aspecto. En primer lugar, sirve como criterio mediante el cual Pareto puede prescindir de una clase de acciones concretas que no quiere estudiar (más o menos, las que tratan adecuadamente la teoría económica y disciplinas íntimamente ligadas a ella). En segundo lugar, sirve como criterio para clasificar lo que Pareto llama, en este contexto, «elementos» de

ría, en principio, forzada, hasta el punto del ridículo. Sin embargo, desde que se escribió el pasaje anterior, ha aparecido realmente una crítica de la teoría de Pareto que mantiene que la distinción entre acción lógica y no lógica no tiene sentido, porque toda acción debe necesariamente, para el científico, ser «lógica», precisamente por la razón que acabamos de enunciar. Es ésta una vívida ilustración de que muchas de las opiniones aquí enunciadas como extremas, que van en contra del sentido común, juegan un verdadero papel en la determinación del pensamiento. Véase Carl Murchison, *Pareto and Experimental Social Psychology, Journal of Social Philosophy*, octubre, 1935.

[35] En general, se empleará este término, puesto que es menos molesto que el de lógico-experimental, pero tiene, a los efectos presentes, el mismo significado que el término de Pareto.

acciones concretas [36]. Son estos elementos análogos a los químicos, que pueden existir en forma «pura», pero que se suelen encontrar normalmente unidos a otros. Son éstas las principales ocasiones en las que Pareto emplea el concepto.

Pero, a los presentes efectos, es importante una utilización ligeramente distinta. La acción es, según Pareto, lógica en la medida en que se ajusta a un cierto tipo de norma. Desde el punto de vista de este análisis, lo importante que ha hecho es definir rigurosamente uno de los principales tipos de norma que regulan la relación medio-fin. Sin embargo, su definición sólo cubre la norma. Las cuestiones más importantes para una ulterior investigación son las siguientes: ¿cuál es el resto de la estructura de actos y sistemas de acción del que puede formar parte una norma de esta naturaleza?, y ¿en qué punto de esta estructura encaja la norma «lógica»?

Debiera resultar claro que éste es el tipo de norma que tan gran papel ha jugado en la tradición positivista de pensamiento. Dondequiera que ha aparecido en un sistema positivista, tal sistema ha impuesto ciertas limitaciones a sus combinaciones con otros elementos y a los tipos de otros elementos con los que podía pensarse que estaba combinado. Pero en el modo como el concepto es definido por Pareto no están implicadas tales limitaciones. Para la categoría correlativa, la acción no lógica no se ve, en modo alguno, definida positiva sino residualmente. Si designamos por A a la acción en su conjunto, y por L a la acción lógica, la acción no lógica resulta ser $A - L$. Esta es la única definición que Pareto da. Si, luego, va a ser posible determinar el marco en el que Pareto coloca a la norma de la «logicidad», o, en la terminología anterior, de la racionalidad, es necesario seguir su análisis desde el concepto de acción lógica hasta su estudio de la no lógica. Al hacerlo hay que tener muy presente que estaba conduciendo hacia un sistema de elementos analíticos, mientras que al presente análisis le interesa fundamentalmente algo distinto, aunque muy próximo: la estructura de los sistemas de la acción.

Aunque no la defina explícitamente, la «acción» parece designar el complejo total de fenómenos concretos que comprenden la vida

[36] Que, claramente, no son elementos analíticos en sentido estricto. Véase *Traité*, 150.

de los seres humanos en sociedad en relación recíproca, vistos desde los puntos de vista, combinados, objetivo y subjetivo. A efectos analíticos preliminares, Pareto no tiene más interés por la acción lógica. No vuelve a considerarla hasta que no llega a un tratamiento sintético de los fenómenos sociales, en la última parte del tratado. Habiendo hecho abstracción de ella, pasa a un estudio intensivo de la acción no lógica. Es importante entender el peculiar modo como se ocupa de esta tarea.

Comienza por enunciar la siguiente antítesis: «las acciones lógicas son, al menos en su elemento principal, el resultado de un proceso de razonamiento; las acciones no lógicas proceden principalmente de un cierto estado mental *(estado psíquico)*, sentimental, del subconsciente, etc. Es tarea de la psicología el ocuparse de este estado mental» [37].

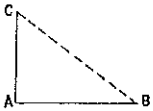
Al menos al principio, parece ser opinión de Pareto que este «estado mental» no es una realidad observable sino una entidad hipotética [38], a la que se pide cuentas de los hechos observables. Para los seres humanos, hay, por el contrario, dos grupos de datos observables que son aproximada y concretamente distinguibles: «actos» [39], a los que llama *B*, y «expresiones (*C*) de sentimientos, que son, a menudo, desarrolladas en forma de teorías morales, religiosas y otras» [38]. Al estado mental le llama *A*. Así pues, la acción no lógica es analizada en términos de tres elementos: los dos primeros, «actos manifiestos» (*B*) y «teorías» (*C*) son, los dos,

[37] *Traité*, 161. No está completamente claro el concepto del papel de la psicología implicada en la última frase de este enunciado. Pareto no intenta, en ningún momento, exposición sistemática alguna de las relaciones entre las varias ciencias referentes a los fenómenos de la conducta humana, excepto en el sentido de insistir en el carácter abstracto de la teoría económica. Todas las demás ciencias deben ser consideradas como categorías residuales, y no se distingue en su obra frontera clara alguna, por ejemplo, entre psicología y sociología. De ahí que fuera infructuoso el ahondar más aquí en esta cuestión, que se tratará, en términos generales, en el último capítulo.

[38] *Ibid.*, 162.

[39] El empleo del término «actos» da aquí lugar a confusión, ya que el de «acción» se emplea en el sentido más amplio antes indicado. Sería preferible el de «conducta».

clases de datos concretos y observables; además, está el «estado mental» (*A*), que se deduce de *B* y *C*. Ninguno de éstos es definido muy rigurosamente. Quizá la afirmación más clara sea la de que *B* constituye «actos manifiestos» (es decir: actos que implican sucesos espacio-temporales) y *C* expresiones ligüísticas asociadas a estos actos [40]. A *A*, por otra parte, se le deja en un estado mucho más definido. Debe entenderse claramente que todo este esquema sólo se refiere a la acción *no* lógica; es decir: a la acción concreta menos los elementos lógicos. Así pues, las expresiones lingüísticas sólo se incluyen *en la medida en que son «teorías» científicamente válidas* de las relaciones entre medios y fines, y los actos manifiestos sólo en la medida en que no son las «operaciones» por las que se aplican los medios «adecuados» a estos fines.



Lo que le interesa a Pareto, en esta etapa del análisis, son las relaciones generales entre los tres elementos. Distinguiéndolo de la acción lógica, puede decirse que *C* no es la causa de *B*, aunque «la tendencia muy marcada que tienen los hombres a tomar por lógicas las acciones no lógicas les lleva a creer que *B* es un efecto de la 'causa' *C*» [41]. De hecho, sin embargo, los tres están en un estado de mutua interdependencia. Así pues, la relación directa *CB* existe. Pero, precisamente en la medida en que la acción es no lógica, las relaciones más importantes son *AC* y *AB*. *C* es menos importante como causa de *B* que como «manifestación» de *A*, que es, a grandes rasgos, el origen común tanto de *B* como de *C*.

A y *C*, pues, son mutuamente interdependientes, pero siempre que la relación no sea una pura relación de «causa a efecto», ya que la acción *no* lógica (*C*) es mucho más efecto que causa. *Por esa misma razón*, *C* puede ser considerado como un índice de cierta fiabilidad de las variaciones de *A*. Puesto que *A* es una entidad no-observable [42], no puede estudiarse directamente sino a través de sus «manifestaciones». De los dos grupos de manifestaciones

[40] «Chez les hommes nous observons aussi certains faits qui sont la conséquence de l'emploi du langage par l'être humain». *Traité*, 1690.
[41] *Ibid.*, 162.
[42] *Ibid.*, 169.

(«teorías» y «actos hostiles») el primero es el más favorable, *porque su influencia recíproca sobre* A *es menor que la de* B [43]. Sus cambios indicarán, consiguientemente, con más precisión, cambios en *A*, ya que estos cambios se deben, en menor medida, a su propia influencia.

Frente al «proceso de razonamiento», al que considera causa principal de las acciones lógicas, Pareto ha situado el estado mental *A*. Si la comprensión de este razonamiento es el mejor medio de explicar la acción, en la medida en que sea lógica, entonces la comprensión de *A* es el camino hacia la comprensión de los elementos *no* lógicos de la acción. Pero, en el primer caso, el proceso de razonamiento se expresaba en datos observables: las teorías científicas que regulan la acción lógica. En el presente caso esto no es cierto: de ahí la necesidad de un ataque indirecto. Pero, por las razones que acabamos de aducir, Pareto se siente justificado limitando su atención *analítica* a los datos *C*. De ahí que no sólo deje a un lado a la acción lógica sino también al elemento *B* de la acción no lógica. Hasta que vuelva a la labor de síntesis, centrará su atención sobre las «teorías» asociadas a la acción no lógica.

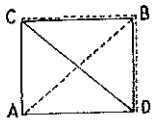
Esto explica una circunstancia que es, por fuerza, enigmática para el estudioso que, como la mayoría de los que han escrito sobre Pareto, interpreta su análisis subsiguiente como un análisis de la acción no lógica en general, concebida como un tipo concreto. Porque, tras el capítulo en el que se presenta el esquema que acabamos de exponer, hay tres que tratan de teorías. El primero *(las acciones no-lógicas en la historia de las doctrinas)* se refiere principalmente a un análisis de los modos como se ha oscurecido la importancia de la acción no lógica. El segundo *(las teorías que transcienden a la experiencia)* se refiere a teorías teológicas y metafísicas, mientras que el tercero *(las teorías seudo-científicas)* trata de teorías que *pretenden* ser científicas, pretensión que Pareto rechaza.

[43] Esto se debe, fundamentalmente, a que los actos manifiestos del hombre están más influenciados que sus expresiones lingüísticas por las concretas exigencias de su inmediata situación. A Pareto no le interesa, en el presente contexto, la influencia de las «condiciones» sobre la acción.

Corre por estos tres capítulos, especialmente por los dos últimos, un hilo común de pensamiento: todas las teorías en cuestión se analizan desde el punto de vista de si pueden, o no, pretender ser teorías lógico-experimentalmente válidas; y la pretensión es, en general, rechazada. De ahí la tendencia a interpretar esta exposición de las teorías como una continuación de la exposición metodológica del primer capítulo, preparando así el camino para la ulterior teoría de «ideologías». Pero no es ésta la carga real del razonamiento de Pareto. Trata de *teorías* más que de «actos», porque ha decidido limitar a *C* su análisis sustantivo de la acción no lógica. Estos tres capítulos constituyen la parte inductiva del análisis. Con el cap. VI, sobre los residuos, se vuelve hacia el método deductivo [44]. Se verá que la metodología implicada es incidental: un *instrumento* de la tarea analítica.

Pero, antes de seguir con el hilo conductor del razonamiento, puede destacarse otro punto importante. Inmediatamente después de presentar el esquema *A*, *B*, *C*, Pareto introduce una subdivisión de *B*. Dice:

Antes de la invasión de los dioses griegos, la antigua religión romana no tenía ninguna teología *C*. Se limitaba a un culto *B*. Pero el culto *B*, actuando sobre *A*, influía fuertemente sobre las acciones *D* de los romanos. Todavía más: cuando se da la relación directa *BD*, nos aparece a nosotros, los modernos, como algo manifiestamente absurdo. Pero la relación *BAD* puede, por el contrario, haber sido, en algunos casos, muy razonable y útil para los romanos. En general, la teología *C* tiene una influencia directa sobre *D*, incluso menos importante que sobre *A* [45].



Aquí Pareto subdivide a los originales «actos manifiestos» *B* en: «culto» y «otros actos». No precisa más, pero cabe suponer que el culto (*B*) es lo que cabe, más generalmente, llamar acciones «rituales» [46], mientras que *D* es la categoría de acciones de significado fundamentalmente

[44] *Ibid*, 846.
[45] *Ibid*, 167.
[46] Para una exposición de *lo* ritual, véase, más tarde, cap. XI, págs. 531 y siguientes.

«intrínseco». Además, es quizá significativo que, a los efectos del estudio de la acción *no lógica*, sea para el culto para lo que Pareto conserve el símbolo original *B*, mientras que para los demás acuñe una nueva designación. Puede que considerase lo ritual como categoría *central* de la acción manifiesta, determinada fundamentalmente por elementos no-lógicos. En cualquier caso, en la medida en que entran dentro de su concreto material los actos manifiestos, una proporción muy grande son de carácter ritual. Esto se ve parcialmente a partir de descripciones reales de actos rituales, pero más aún a partir del hecho de que una gran proporción de las teorías a las que se refiere son teorías de que «es posible hacer esto y lo otro» por medios rituales. Esto es cierto, v. g., del primer ejemplo a gran escala que desarrolla: el del «sentimiento» de que es posible controlar mágicamente el clima.

Pero, una vez hecha esta distinción, Pareto procede a abandonarla, no preocupándose para nada de ella en adelante. Una importante razón para que la abandonase es la de que, en adelante, sólo se ocupó analíticamente de *C*. De ahí que fuesen irrelevantes cualesquiera distinciones entre elementos de *B*. Sólo después que se interpretan y aplican a la comprensión de la acción no-lógica en su conjunto los resultados del análisis de *C*, resultan de nuevo importantes para su razonamiento tales problemas. Pero es ésta una dirección que resultará provechoso seguir en el análisis subsiguiente.

Sólo aquí empieza el estudio estrictamente inductivo de Pareto. En primer lugar, ha abstraído los elementos lógicos de la acción, dejando los no lógicos. Después, ha descartado de la acción no lógica los actos manifiestos *B* (o *B* y *D*), dejando sólo las manifestaciones lingüísticas o teorías implicadas en la acción no lógica. El núcleo, pues, de la parte analítica, por contraposición a la sintética, del tratado de Pareto es *un estudio inductivo de las teorías o expresiones lingüísticas implicadas en la acción no lógica.*

El método de estudio inductivo seguido por Pareto consiste en, mediante la comparación de gran número de datos similares [47], separar los elementos relativamente constantes de los relativamente variables. Pero antes de poder hacer esto tiene que identificar los datos. No se ocupa de las teorías implicadas, de modo general, en la acción, sino sólo de las teorías implicadas en la acción en la medida en que ésta es no lógica. O sea, que, habiendo abstraído de modo general la acción lógica, tiene que abstraer de teorías concretas sus aspectos «teóricos». Para hacer esto se vuelve, en busca de un criterio, a su concepto de acción lógica. En la medida en que afectan a las relaciones entre medios y fines, las teorías implicadas en la acción lógica se elevan al nivel de la ciencia lógico-experimental. Este ha resultado ser el significado de «operaciones lógicamente unidas a su fin».

De aquí que las teorías por las que se interesa sean las que se separan del modelo de la ciencia lógico-experimental, ya que la conformidad con él hace inmediatamente de la teoría en cuestión sólo una manifestación de los elementos lógicos. Sólo en la medida en que las teorías se separan del modelo son relevantes para el análisis. Este es el motivo de la preocupación de Pareto, todo a lo largo de su análisis, por determinar la frontera entre teorías científicas y no científicas. El modelo científico es el que emplea para la selección de sus datos.

Sin embargo, es también más que eso. Se ha mostrado que la acción es no lógica sólo en la medida en que se aparta del modelo lógico. Análogamente, las teorías de las que trata Pareto sólo se definen negativamente como categoría residual. Son teorías *en la medida en que no se ajustan al modelo científico*. Ahora bien, el punto de partida metodológico de Pareto le ha suministrado la base de un análisis de las teorías científicas (son lógico-experimentales); o sea, que puede ser desglosado, por análisis, en los dos elementos de: enunciados de hecho y razonamiento lógico.

[47] La similitud está, claramente, al nivel del significado.

Pone a los resultados de su estudio inductivo en relación con este esquema. Encuentra que las teorías no-lógico-experimentales pueden ser, análogamente, descompuestas en dos elementos principales: uno (relativamente) constante y uno viable, respectivamente. En su exposición teórica final, compara directamente a éstos con los elementos de las teorías concretas lógico-experimentales. Estas teorías, designadas por *C* [48], pueden ser «descompuestas en una parte *A*, consistente en: principios experimentales, descripciones, afirmaciones de hechos experimentales, y otra parte *B* consistente en deducciones lógicas, a las que se añaden también otros principios y descripciones experimentales, utilizados para extraer deducciones de *A*». Así pues, la línea que Pareto traza dentro de las teorías científicas no es precisamente la antes indicada sino que es levemente modificada para sus efectos. *A* sólo incluye el *mayor* elemento fáctico de la teoría, su premisa mayor, mientras que *B* incluye tanto el elemento de razonamiento lógico de *A* como los elementos fácticos menores.

Las teorías *c* [49], en las que juega un papel el sentimiento, y que añaden algo a la experiencia, que están más allá de la experiencia... caen análogamente dentro de una parte *a*, consistente en la manifestación de ciertos sentimientos, y de una parte *b*, consistente en razonamiento lógico, en sofismas, y, también, en otras manifestaciones de sentimientos utilizadas para sacar deducciones de *a*. De este modo, hay correspondencia entre *a* y *A*, *b* y *B*, y *c* y *C*. Aquí sólo nos interesan las teorías *c*; dejamos a un lado las teorías científicas y experimentales *C*.

Apenas si cabría pedir una expresión más clara del proceder de Pareto. Por definición, *a* no puede ser un enunciado fáctico; debe, por consiguiente, reflejar (al actor) algo distinto de las propiedades de un fenómeno externo al actor. A esa otra cosa que *a* manifiesta Pareto le da el nombre de «sentimiento». Es un aspecto del «estado mental» con el que empezó el análisis. *a* es *siempre* [50]

[48] *Traité*, 803. Separación del uso del esquema anterior que da lugar a confusión.

[49] *Ibid.*, 803. La *c* pequeña aquí equivale, evidentemente, a la gran *C* del esquema anterior.

[50] Siempre que Pareto conserve una efectiva vigencia, congruente

la manifestación, en forma de una *proposición* que sirve de premisa mayor común a un grupo de teorías, de un sentimiento [51]; *b*, por otra parte, puede implicar o un razonamiento lógico o un razonamiento sofístico. Es la «manifestación de la necesidad humana de explicación lógica» [52]. Pero, sea buena o mala la lógica, sigue siendo *b*, siempre que está asociado con una *a*. «*a* es el principio que existe en la mente humana; *b* son las explicaciones, las deducciones de este principio» [53].

«Antes de seguir adelante, sería quizá conveniente dar nombres a las entidades *a*, *b* y *c*; y es que el limitarse a designarlas mediante letras del alfabeto obstaculizaría la exposición y la haría menos clara. Por este motivo, y con exclusión de cualquier otro, llamaremos a *a* residuos, a *b* derivaciones y a *c* derivativos» [54]. Esta es la definición, explícita y única, por Pareto de los residuos y de las derivaciones. Está plenamente claro que son elementos de las *teorías no-científicas* [55] que acompañan a la acción no lógica. Es muy curioso que en la mayoría de los estudios de segunda mano sobre Pareto [56] los residuos hayan sido identificados mediante la *A* del esquema anterior [57], mientras que las derivaciones han sido

con sus definiciones explícitas, lo que, desgraciadamente, en modo alguno sucede siempre.

[51] Así, pues, mientras la *C* original era una correcta manifestación de *A*, la nueva *a* es, a causa de su constancia, una manifestación todavía mejor.

[52] *Traité*, 798.

[53] *Ibid.*

[54] *Ibid.*, 868.

[55] «Il faur prendre garde ne pas confondre les résidus (*a*) avec les sentiments ni avec les instincts auxquels ils correspondent. Les résidus (*a*) sont la manifestation de ces sentiments et de ces instincts comme l'élévation du mercure, dans le tube d'un thermomètre est la manifestation d'un accroissement de température. C'est seulement par une ellipse —que nous disons— que les résidus jouent un rôle principal dans la détermination de l'équilibre social». *Ibid.*, 875. Véase también 1690.

[56] Las principales excepciones son Homans y Curtis, *An Introduction to Pareto*, y L. J. Henderson, *Pareto's General Sociology*. Estos tres autores, sin embargo, reconocen que hay una cierta vaguedad en el efectivo empleo, por Pareto, del término residuo.

[57] *Traité*, 162.

identificadas mediante la *C* del mismo esquema [58]. Esta persistente tendencia, directamente contrapuesta a las palabras perfectamente explícitas de Pareto, suscita un problema. Y es que los meros errores son fortuitos: tras un error persistente en una determinada dirección tiene que haber una causa distinta del mero error, causa que resulta ser significativa para los problemas de este estudio [59].

[58] Así, por ejemplo, dice el profesor Sorokin: «El esquema es: *A* (residuo) lleva, simultáneamente, a *B* (acto), *C* (reacciones lingüísticas). Pareto llama derivaciones a todas estas reacciones lingüísticas e ideologías.» P. A. Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*, pág. 50.

[59] Sería mejor, para evitar equívocos, elaborar algo más este punto. La interpretación del residuo como la *A* del anterior esquema analítico de Pareto es errónea; en primer lugar, en el sentido textual de que en ninguna parte define explícitamente al residuo como *A*, mientras que explícitamente lo hace como la *a* del esquema posterior. Es, sin embargo, muy acertada en parte en cuanto que Pareto, como se ha indicado varias veces, no se adhiere estrictamente, en su uso, a su propia definición y emplea el término bastante más vagamente. Esto podría, en cierta medida, justificarse, como medio de evitar innecesarias pedanterías. Pero, más que esto, hay una marcada tendencia a que el concepto vigente tome un significado no, desde luego, idéntico a *A*, tal y como la definió Pareto, pero sí conforme con una particular interpretación de *A* como un manojo de «instintos», en el sentido técnico de la psicología. El «estado mental» original sólo se definía, se recordará, residualmente. Esta tendencia del mismo pensamiento de Pareto es uno de los síntomas más importantes de que, en ciertas direcciones, no llevaba su esquema analítico hasta un punto en el que se solucionasen ciertos problemas fundamentales. Es uno de los principales objetivos del presente análisis el exponer este defecto y el de indicar cómo influye en el tratamiento, por Pareto, de varios problemas, y cómo lleva a dificultades para las que su esquema, tal y como él mismo lo desarrolló explícitamente, no ofrece solución.

De la interpretación predominante, pues, pueden decirse dos cosas. En primer lugar, que viola los cánones de una crítica textual meticulosa, al prescindir de la propia definición por el autor de uno de sus principales conceptos. Además, al tomar sólo una de las tendencias reales de su uso, es claramente injusta para con la complejidad de los problemas teóricos implicados en la obra de Pareto. Si hubiera sido, como se le considera, tan a menudo, un exponente claro y decisivo de una teoría

Puede decirse que el residuo es una categoría operativamente definida. Es el resultado al que se llega siguiendo un cierto procedimiento. Los datos iniciales son un cuerpo de «teorías» asociadas a la acción. Estas teorías son analizadas críticamente según los criterios de la ciencia lógico-experimental, y se dejan a un lado los elementos de ellas que se ajustan al criterio. Los elementos que quedan son, también, distribuidos en constantes y variables [60].

Después de dejar a un lado a los elementos variables, son los residuos los elementos constantes que quedan. Son empleados por Pareto como elementos de su sistema teórico. Los datos a los que se llega repitiendo esta operación gran número de veces, en distintos casos, no son susceptibles de cuantificación en el sentido expuesto. Así, pues, después de haber definido claramente el concepto, Pareto pasa a una clasificación de los residuos y, luego, de las derivaciones. Divide a los residuos en seis clases principales y en muchas subclases. No es, sin embargo, necesario, a efectos de este estudio, intentar un análisis o juicio crítico de esta clasificación. Más tarde se introducirá, con una finalidad concreta, una breve consideración de las dos primeras clases [61].

LOS DOS ASPECTOS ESTRUCTURALES DE LA ACCION NO LOGICA

La lógica del presente estudio, por otra parte, exige que abandonemos temporalmente el análisis explícito de Pareto en este punto, para desarrollar ciertas implicaciones de lo que acaba de

definida —el anti-intelectualismo psicológico aplicado a los fenómenos sociales—, apenas resulta comprensible que hubiera definido su concepto básico en un sentido y lo hubiera empleado en otro. Esta aparente incongruencia es la más importante introducción a toda una gama de problemas que, aunque, desde luego, no fueron resueltos por Pareto, él, quizá más que cualquier otro teórico social, contribuyó a explorar. El dogmatismo interpretativo que esta nota critica sólo sirve para oscurecer estos problemas y para llevar de nuevo el pensamiento a la acostumbrada rutina de la que Pareto lo estaba sacando.

[60] *Traité*, 798.

[61] Cap. VII.

ser expuesto en términos de los problemas de fundamental interés aquí. El mismo Pareto no sigue esta línea concreta. Sobre los residuos, generalmente, sólo nos dice que son «manifestaciones de sentimientos» y que dichos sentimientos, no los residuos, deben ser considerados como las fuerzas determinantes del equilibrio social. Pero será tarea de un logrado análisis la de mostrar que entre los sentimientos manifestados en los residuos aparece, al investigar, una importante línea de escisión en dos clases, con implicaciones de gran alcance para la relación de los residuos con el aspecto estructural de los sistemas de acción.

El que esta distinción no apareciese explícitamente en el mismo estudio de Pareto se debe, aparentemente, a que estaba ocupado en una tarea distinta. Construyó los conceptos de acción lógica y no lógica con una concreta finalidad: esencialmente la de definir el proceso en cuya virtud se iba a llegar a los residuos. Después, una vez llegado a los residuos, se puso a clasificarlos, sin, de momento, tener nuevamente en cuenta su relación con los sistemas de acción. Sin embargo, cuando llegó a hablar de tales sistemas, se vio llevado a hacer ciertas afirmaciones sobre ellos que coinciden con las que serán aquí alcanzadas por distinto camino. Nos ocuparemos de éstas en el próximo capítulo. En el momento presente hay que indicar los puntos de partida del análisis por el que se llegará a estas afirmaciones, y su relación con la exposición previa del estudio.

Como se ha mostrado, Pareto define positivamente la acción lógica y deja a la no lógica como categoría residual. Después, se acerca al problema de definir algunos de los elementos no lógicos por medio de las «teorías» asociadas a la acción no lógica, que son, por definición, teorías no científicas. Los residuos son los elementos constantes de tales teorías, mientras que las derivaciones son los elementos variables. La cuestión es si es posible y relevante alguna clasificación ulterior de los elementos de tales teorías distintas de la propia subclasificación por Pareto de cada categoría.

El precedente análisis suministra la base del que se pondrá aquí a prueba. Y es que resulta curioso que el concepto de Pareto de acción lógica enuncie, como ya se ha señalado, precisamente la norma de racionalidad que ha destacado en las versiones ya

tratadas de la tradición positivista. Es la conformidad entre el aspecto subjetivo de la acción y los criterios del correcto conocimiento científico. Las teorías no científicas entrañan, en ciertos aspectos, una separación de este criterio. La pregunta es: ¿en qué aspectos?

Se ha mostrado ya que, para una teoría positivista, en la medida, al menos, en que el aspecto subjetivo de la acción pueda ser, de algún modo, encajado dentro de formas cognoscitivas, todas las separaciones del criterio de validez científica deben ser susceptibles de interpretación como elementos «*a*científicos», es decir: son reducibles a términos de ignorancia y error. Es cierto que algunas de las desviaciones del modelo lógico-experimental de las que Pareto trata al analizar las «teorías» en cuestión entran dentro de estas categorías. Pero está igualmente claro que hay otro grupo de desviaciones a las que no sucede esto. Las teorías, o los elementos de las mismas, no sólo pueden ser *a*científicas; pueden también ser *no*-científicas, en el sentido de que implican entidades o consideraciones que caen completamente fuera de la competencia científica. El «conocimiento más amplio» del observador de Pareto no basta para permitir formar un juicio sobre su validez; son inverificables, no «erróneas».

Se suscita entonces la cuestión de cuáles son, en términos de los aspectos del esquema conceptual de la acción ya trazado, las consecuencias de esta distinción entre dos modos distintos de desviarse de la norma de «logicidad». Ya se ha indicado que el conocimiento científico válido que puede más obviamente jugar un papel en la determinación de la acción es el de los medios y condiciones de la acción. También se ha señalado que, en la medida en que los medios y condiciones concretos constituyen un «medio social», integrado por acciones, efectivas y potenciales, de otras personas del mismo sistema social, el status de elementos de su acción que necesitan de categorías subjetivas para su formulación es, analíticamente considerado, problemático. Porque lo que son objetos de conocimiento por parte de un actor concreto pueden resultar, analizando el sistema en su conjunto, ser atribuibles a los «fines» o a otros elementos subjetivos en relación con los actores tomados en conjunto. En cualquier caso, aparte del intento de Durkheim de atribuir independencia analítica a

este medio social, el énfasis sobre el conocimiento objetivo ha consistido fundamentalmente en un énfasis sobre aquellos aspectos de la situación de la acción formulables en términos no subjetivos; a la mayoría de los efectos prácticos, sobre la herencia y el medio. Ha significado la «biologización» de la teoría social en una dirección: la del positivismo racionalista radical.

Pero también se ha mostrado que, en la medida en que el aspecto subjetivo de la acción ha sido considerado, desde el punto de vista cognoscitivo, como no susceptible de encajar dentro de este esquema «racionalista», pero, sin embargo, como positivistamente relevante, ha sido tan «acientífico» como consistente en ignorancia y error. Ahora bien, en el mismo contexto, las fuentes de ignorancia y error, los elementos de los que éstos son una «manifestación», son estos mismos elementos no subjetivos. El énfasis sobre este aspecto constituye una tendencia a reducir la acción a términos de herencia y medio, a biologizar su teoría, pero en la dirección anti-intelectualista.

Siempre que el análisis se limite a las consideraciones que acabamos de reseñar, se meterá a la fuerza dentro de la estructura de lo que se ha llamado dilema utilitario un sistema de teoría. Porque en la logicidad de la acción, como Pareto la ha definido, sólo la relación de medio a fin está implicada, no la relación de los fines entre sí. Y, en la medida en que la consideración de la no logicidad se limite a términos de ignorancia y error, resultará que los elementos determinantes de la acción residen en las categorías de sistemas no subjetivos, sobre todo en la herencia y el medio. Sólo en estos términos, siempre que no se preste atención explícita a la estructura de los sistemas totales de acción (pero siempre que haya, implícita o explícitamente, un proceso de generalización directa a partir de los elementos previamente formulados), un sistema de acción lógica sería un sistema positivista utilitario o radicalmente racionalista, mientras que un sistema no lógico estaría en el polo del positivismo anti-intelectualista.

En la medida en que la atención se limita a los elementos conceptuales hasta ahora reseñados, hay una tendencia fuerte, aunque no exclusiva, a subrayar empíricamente lo que puede llamarse la discrepancia entre teoría y práctica como criterio dominante de no logicidad. Es concebible que las teorías «mani-

festasen» los elementos no subjetivos y no lógicos, de tal modo que, así como las teorías formulan la dirección de actuación de las fuerzas reales, sólo son significativas como índices de las últimas, y el conocimiento no es, en sí, un elemento independiente. Pero el procedimiento de Pareto es capaz de subrayar, no este caso teóricamente concebible, sino el caso en el que las teorías están en desacuerdo con el estado real de las cosas. Realmente, hay gran cantidad de razonamientos de Pareto dedicados a demostrar el postulado de que mientras creemos que estamos haciendo un tipo de cosas, estamos, de hecho, haciendo otro completamente distinto. No cabe duda que consigue consagrarlo como fenómeno de gran importancia. Pero, como se verá, no es ésta, en modo alguno, toda la carga de su razonamiento.

Ahora bien, es sorprendente que la gran mayoría de los intérpretes secundarios del esquema conceptual de Pareto le hayan encajado completamente dentro de este contexto. Se ha sostenido que su crítica de las «teorías» que acompañan a la acción establece el hecho de que son *a*científicas. Los residuos son, pues, interpretados como elementos constantes de tales teorías acientíficas. Los sentimientos que manifiestan son los aspectos del individuo concreto comprensibles en términos de categorías no subjetivas. Sobre todo, se considera que el elemento central que subyace al residuo es un instinto «irracional». Se considera que Pareto ha expuesto otra versión de la psicología del instinto, modo de pensamiento tan vigente en la generación pasada. En la medida en que cabe discernir en su pensamiento un esquema conceptual más general, se trata del esquema conceptual del anti-intelectualismo positivista.

Es, desde luego, cierto, simplemente por definición, que entre las desviaciones lógicamente posibles de algunas teorías respecto del modelo lógico-experimental están las aquí clasificadas como acientíficas. Hay muchos testimonios en favor de la tesis de que tales desviaciones son de gran frecuencia empírica e importancia. Pareto se ocupa de ellas, naturalmente; y de ahí que los elementos a los que lleva esta línea de razonamiento jueguen un considerable papel en su pensamiento. Quizá, incluso, tendiese, a veces, a hablar en términos que se prestaban a la interpretación de que eran los únicos teóricamente importantes. Fuese o no congruente, sin

embargo, el hecho es que hay una disonancia fundamental en su pensamiento que no encaja dentro de este esquema. Es esto lo implicado en la opinión de que tales teorías contienen elementos que no sólo son *a*científicos, sino también *no*-científicos.

En esta primera parte, analítica, de la obra de Pareto no hay un tratamiento explícito de sistemas totales de acción. Para él, el análisis del acto-unidad aislado es suficiente para establecer las definiciones y operaciones que exige en esta fase. Pero, casi en el mismo principio, formula una distinción que, cuando menos, sugiere otra línea de pensamiento. O sea, que dice que, mientras que el fin objetivo debe ser un fin «real», «que caiga dentro del campo de la experiencia», esto no es necesariamente cierto del fin subjetivo, que puede, por el contrario, ser un fin «imaginario», que caiga fuera de ese campo. La formulación de esta distinción en términos del contraste entre entidades de dentro y de fuera del campo de la experiencia, o de la observación empírica, sugiere fuertemente que el carácter imaginario de un fin imaginario no *necesita*, cuando menos, ser sólo cuestión de una atribución errónea de «realidad» a ella por parte del actor. Es enteramente congruente con su formulación el sostener que la referencia se hace a un estado de cosas que no es, en absoluto, accesible a la observación científica; de ahí que la «teoría» del acto no pueda, en este aspecto, ser declarada, empíricamente, ni verdadera ni falsa.

Pero esta distinción no está aislada. Por el contrario, corre a lo largo de todo el análisis y exposición por Pareto de los residuos y derivaciones un tipo de razonamiento que encaja dentro de este contexto. Las «teorías» así analizadas tienden a entrar dentro de dos clases que es mejor tratar aquí separadamente, aunque Pareto no lo haga: por una parte, las «justificaciones» de por qué ciertas acciones deberían ser emprendidas; por otra, las ideas acerca de los modos y medios adecuados para realizarlas.

El aspecto no científico, más que el acientífico, destaca especialmente con respecto a la primera clase. Por lo que a las justificaciones se refiere, que ocupan una parte muy grande de su exposición empírica, el razonamiento, en una gran mayoría de casos, no consiste en que el actor dé una justificación que el observador, con su mayor conocimiento, pueda demostrar que es errónea,

sino en que o no se da justificación alguna o la que se da no está sujeta a verificación. A la primera clase pertenece el precepto que cita de Hesíodo: «No orinéis en la desembocadura de un río», para el que Hesíodo no da razón alguna. A la segunda clase pertenece todo el gran número de afirmaciones de que la «justicia» o la «voluntad de Dios» o alguna otra razón de este tipo exige una determinada acción.

Es, desde luego, cierto, como Pareto documenta casi hasta hacernos llegar al aburrimiento, que las justificaciones totales de este último tipo contienen, como regla más que como excepción, imperfecciones distintas desde el punto de vista lógico-experimental del hecho de contener afirmaciones que no son verificables. En especial, contienen un elemento muy grande de ambigüedad y de error lógico y fáctico. Pero aquí se hace importante la distinción entre residuos y derivaciones. Porque puede decirse que uno de los resultados importantes del análisis de Pareto es el de que estas últimas características pertenezcan principalmente a las derivaciones, no a los residuos, y que, consiguientemente, sean de importancia secundaria, aunque no siempre despreciable.

Pertenece a la naturaleza del procedimiento por el que se llega a ellos el que los residuos sean las proposiciones o creencias centrales subyacentes, explícitas o implícitas, comunes a un grupo de dichas teorías. Son, como Pareto dice en cierto lugar, los principios que subyacen a las acciones.

Puesto que la clase de «teorías» de que estamos ahora tratando constituye la justificación de cursos de acción, al menos una clase muy importante de residuos, desde el presente punto de vista, es la que puede ser enunciada bajo la forma general de: «un sentimiento de que tal y tal es un estado de cosas deseables». Tales enunciados son residuos, no porque enuncien erróneamente hechos que puedan ser enunciados correctamente, ni porque sean los únicos que revelen la ignorancia de aquellos a quienes puedan ser imputados. Por el contrario, son residuos porque incluyen fines, o clases de fines, de la acción que no pueden justificarse en términos de teoría científica alguna; es decir: no porque sean medios adecuados para otros fines, sino porque se consideran deseables como fines en sí. Tales residuos pueden ser llamados residuos normativos, en el sentido estricto del término normativo

antes definido [62]. Las implicaciones de la aparición de este tipo de elemento entre los residuos de Pareto será más comentada en el próximo capítulo. Sólo deben hacerse ahora mismo una o dos observaciones. En primer lugar, la clasificación de los residuos en normativos y no normativos es una línea de distinción que, evidentemente, corta al través la propia clasificación de Pareto. Introduce una nueva complicación en la clasificación, al distinguir en un plano distinto del de Pareto. No se intentará aquí seguir más este aspecto de la cuestión en su aplicación al propio esquema conceptual de Pareto. Pero cabe hacer una observación: cualesquiera que sean los detalles de la clasificación de los residuos, el hecho de que Pareto introduzca, de algún modo, una clasificación explícita implica un importante teorema: el de que los residuos no son datos fortuitos para la teoría de la acción, sino que, por el contrario, constituyen un elemento definido de sistemas de acción, en un comprensible estado de interdependencia con los otros. Si se admite este teorema, debe aplicarse tanto a los residuos normativos como a los demás. Esto, pues, está en contradicción específica con el postulado utilitario del carácter fortuito de los fines. En la medida en que los fines entran dentro de la categoría de los residuos como elementos independientes, no son fines fortuitos sino que están en relaciones positivas definibles, tanto con otros fines del mismo sistema como con los demás elementos de la acción. De ahí que el sistema concreto al que se aplica el esquema conceptual de Pareto no pueda ser ni utilitario ni radicalmente positivista.

Es importante una segunda línea de implicación. Pareto utilizó el concepto de acción lógica como criterio de distinción a ciertos efectos metodológicos. Es lógicamente muy posible para un acto, una clase o, incluso, un sistema total de acción concretos el satisfacer este criterio y, consiguientemente, ser llamados «sistemas lógicos». Pero de ello no se sigue el que tal acto, clase o sistema de acción debieran implicar, a efectos analíticos, sólo los elementos formulados en el concepto de acción lógica. Por el contrario, dicha acción sólo define el carácter de la relación medio-fin, parece, en el supuesto de que el fin esté dado. Realmente, nada hay en el

[62] Pág. 117.

concepto que excluya la posibilidad de que los fines de los «actos lógicos» no sean enunciados de hecho sino, al contrario, «manifestaciones de sentimientos». Se verá después que esto es más que una posibilidad lógica. Es, de hecho, la opinión explícita de Pareto sobre ciertos puntos cruciales. Realmente así debe ser, siempre que se considere que los residuos son, de algún modo, un elemento importante de tal sistema concreto. Porque, aunque la relación medio-fin sea completamente lógica, puede haber, y hay, según Pareto, ciertos fines, no susceptibles de justificación en términos de una teoría científica, cuyas justificaciones contienen, al menos, residuos, si no derivaciones. En la medida en que quepa demostrar que esto es un teorema, explícito o implícito, de la postura de Pareto, las últimas no pueden ser asimiladas a ningún tipo de teoría positivista de la acción. El capítulo siguiente contendrá una nueva elaboración de la cuestión del status de los fines y de los elementos formulados entre los residuos normativos, en sistemas complejos de acción. Sólo después de haber hecho esto, resultará plenamente clara la proposición anterior.

Una característica distintiva principal de un fin, en sentido analítico, es la de que es, necesariamente, una categoría subjetiva. Sólo desde el punto de vista objetivo es imposible distinguir un fin de cualquier otro resultado objetivamente observable de una secuencia de conducta. Pero, tras la anterior exposición, se sobrentiende que los elementos no subjetivos se manifiestan también en los residuos de Pareto. ¿Por qué, entonces, no son los residuos normativos simples manifestaciones de estos elementos no subjetivos? Cabe decir muchas cosas sobre esta cuestión, pero puede decirse ahora mismo una muy general. No hay razón para distinguir distintas clases de residuos como elementos de un sistema de acción, a no ser que las distintas clases varíen independientemente las unas de las otras. Precisamente en la medida en que Pareto mantiene la postura de que un residuo no sólo no es un enunciado fáctico verificable, desde el punto de vista subjetivo, sino que no puede ser sustituido o corregido por tal enunciado, desde el objetivo, es decir: de que es un postulado inverificable, está realizando tal distinción entre clases de residuos. Porque los residuos que manifiestan los elementos no subjetivos son susceptibles de ser incluidos en tales enunciados desde el punto de vista objetivo.

Desde luego, no sólo la propia clasificación de los residuos de Pareto, sino cualquier modificación o elaboración de la misma introducida a los efectos presentes, es provisional. No se asegura que nunca sea posible reducir algunos de los residuos normativos, o incluso todos, a tales términos no subjetivos. Pero lo importante es que, mientras no se haya conseguido esta reducción, el sistema teórico de Pareto no es un sistema positivista. Implica elementos que no tienen cabida en tal sistema e implica, como se mostrará, una estructura de sistemas concretos de acción que no puede reconciliarse con ningún sistema positivista. Lo que ahora interesa es el sistema real de Pareto y su adecuación a los hechos efectivamente examinados. Lo que pueda sucederle en un borroso futuro, como resultado de una investigación y de una crítica mucho más detalladas, escapa al objetivo de este estudio.

Por el momento, la exposición de los aspectos no-científicos, por contraposición a los acientíficos, de las teorías se ha limitado a las justificaciones de por qué perseguir, de algún modo, un curso de acción dado. Ha resultado que algunos fines, aquellos a los que se llamará, más tarde, fines «últimos», encajan dentro de esta categoría. Queda por preguntar si en las teorías, en la medida en que se refieren a cuestiones de modos y medios, es también descubrible un elemento no científico, o si las desviaciones del modelo lógico-experimental son aquí reducibles a términos de, sólo, ignorancia y error.

Sucede que un puesto muy importante a este respecto es ocupado por el estudio de Pareto sobre cierta clase de acciones concretas, la clase B antes tratada [63], a la que normalmente se llamaría de acciones rituales. Realmente, es tan importante el ritual en su enfoque que no resulta aventurado decir que una de las principales bases empíricas de su tesis de la importancia de la acción no lógica es la primacía de lo ritual.

Pero si se observa de cerca el modo como trata lo ritual, se advertirán varias cosas importantes. En la medida de lo discernible, en ningún sitio lo trata en términos que sugieran que lo importante para él es la discrepancia entre lo que los hombres han sostenido era el curso adecuado de la acción y el que efectivamente

[63] Pág. 259 (como diferenciada de D).

ha tenido lugar [64]. Por el contrario, el problema de la discrepancia entre teoría y práctica no se subraya en parte alguna. Se supone, más bien, constantemente, que los hombres realizan rituales muy de acuerdo con las prescripciones de la tradición ritual. En cualquier caso, a Pareto no le interesa investigar las discrepancias que puedan existir. Lo que resulta claro en el enfoque es, más bien, que está abrumadoramente expresado en términos del carácter de la «teoría». Pero, por contraposición al caso de las justificaciones, no es aquí la naturaleza de las premisas mayores lo que está en litigio sino, más bien, el carácter de las «combinaciones» de medios y fines. Estas no derivan intrínsecamente de un conocimiento empírico verificable, sino que son arbitrarias.

«Arbitrario» significa aquí, en la fórmula de Pareto, «no lógicamente unido a su fin». Es decir: cuando sea investigado por un observador en posesión del mejor saber científico disponible, no puede encontrar razón alguna por la que las operaciones en cuestión debieran servir para determinar la realización del fin subjetivo; los fines objetivos y los subjetivos no se corresponden. Pareto suministra, es cierto, una clasificación de tipos de tales combinaciones arbitrarias de medio y fin. Pueden reducirse a un número limitado de principios, tales como el de que lo semejante produce lo no semejante, lo semejante produce lo semejante, etc. Pero no da ninguna caracterización general de lo ritual, excepto la negativa de que la relación medio-fin es, desde el punto de vista «lógico», arbitraria, y que, consiguientemente, las acciones rituales deben ser consideradas menos como medios para alcanzar fines que como «manifestaciones de sentimientos». De este modo, les atribuye gran importancia, y su enfoque significa un gran avance sobre la tendencia positivista dominante de tratar lo ritual como únicamente dependiente de una forma de error.

[64] Realmente, sucede que hasta tal punto la discrepancia entre teoría y práctica no es el problema decisivo en este contexto que Pareto, en varias ocasiones, identifica directamente los *medios* empleados con las derivaciones. Esta identificación sólo es posible en el supuesto de que las derivaciones (que son, se recordará, elementos de las *teorías* asociadas a la acción) describan con precisión las «operaciones» que efectivamente se realizan. *Cf. Traité,* 863, 865.

Pareto llega a los residuos por el análisis de las prescripciones rituales, así como por el de las justificaciones de otras acciones. La cuestión es: ¿cuál es el carácter de los sentimientos que subyacen a estos residuos? Se encontrará que tienen un puesto en varios puntos de la misma clasificación de los residuos de Pareto. Pero no se encuentra en lugar alguno del enfoque de Pareto razón alguna para suponer que los sentimientos normativos no estén implicados. Realmente, la forma concreta en la que encarnan tales prescripciones es, claramente, la de normas. Verbigracia, en un ejemplo empleado por Pareto, los marinos griegos creían que era deseable antes de comenzar un viaje realizar ciertos sacrificios a Poseidón. El desmenuzamiento analítico de estas prescripciones en residuos y derivaciones no da base para discriminar entre los componentes normativos y los no normativos de los sentimientos subyacentes. En tal caso, es, en principio, una hipótesis razonable la de que ambas clases están implicadas.

Es cierto que, vistas desde la perspectiva lógico-experimental, las teorías implicadas en las prescripciones rituales implican o error o enunciados inverificables o ambos. El elemento anterior no es, en modo alguno, despreciable. Pero en un contexto positivista existe la tendencia a saltar directamente desde la prueba de la existencia del error hasta la conclusión de que se explica por una tendencia instintiva no normativa y no subjetiva, o por algo de este tipo. No es ésta la necesaria consecuencia; y en el enfoque de Pareto no hay justificación para tal interpretación. Deja completamente abierta la cuestión de cuál sea la fuente de este error o de los elementos no-científicos.

Es, sin embargo, posible ir algo más allá del enfoque de Pareto para indicar una dirección de posible desarrollo de la interpretación de lo ritual. Puede considerarse que la definición de Pareto de la acción lógica define un tipo de norma que, a veces, gobierna la relación medio-fin. En un contexto positivista, como se ha mostrado, es éste el único tipo de norma concebible que puede ser teóricamente importante. Todas las desviaciones de la misma pueden interpretarse como manifestaciones de elementos no normativos, generalmente biológicos. Pero el hecho de que el esquema conceptual de Pareto no encaje dentro de ninguna versión del modelo positivista abre la posibilidad de que uno o más

tipos distintos de elementos normativos sean relevantes para comprender la elección de medios, así como la de fines.

Cabe llamar a la norma implicada en la acción lógica de la «racionalidad intrínseca». Se elige el término intrínseco porque sugiere una antítesis: «simbólico». Se sugiere, pues, que la elección de medios para un fin puede implicar un criterio selectivo definido en términos distintos de los de la adecuación intrínseca según un modelo lógico-experimental. El criterio de selección puede ser el de la adecuación simbólica como «expresión», en ese sentido manifestación, de los sentimientos normativos implicados. Esta interpretación satisfaría los criterios empíricos implícitos en el tratamiento por Pareto de lo ritual. Porque la relación entre un símbolo y su significado es siempre, por definición, «arbitraria», vista desde un punto de vista intrínseco. No hay razón intrínseca para que el símbolo lingüístico concreto «libro» tenga el significado que tiene. Prueba de esto es el simple hecho de que símbolos sin relación alguna tienen, en otros idiomas, el mismo significado; como el francés *livre*. Se sugiere que el aspecto normativo de la relación medio-fin dominante en las acciones rituales es del tipo del implicado en la relación entre símbolo y significado, más que en la entre causa y efecto, en cuanto formulada en la teoría científica.

Es necesario llamar la atención sobre una distinción entre dos niveles distintos a los que cabe aplicar este esquema de interpretación. Es el más obvio el nivel al que cabe considerar que su acto, o su «funcionamiento», tiene un significado simbólico explícitamente consciente para el actor. Habitualmente interpretamos la conformidad con muchas de las reglas de la etiqueta como la expresión de un sentimiento, saludando, así, cordialmente a una persona en la calle, como indicando amistad. Pero, al mismo tiempo, es muy posible que el esquema símbolo-significado sea un instrumento conveniente de comprensión para el observador, en ocasiones en que no es explícitamente consciente para el actor. Así, pues, en la magia, la actitud subjetiva del actor está generalmente próxima a la de creencia en la eficacia intrínseca de la operación; pero para el observador es interpretada, más convenientemente, como expresión de sus sentimientos. A menudo, el actor no da significado alguno consciente al acto, como en la pres-

cripción de Hesíodo antes citada; y, a menudo, el significado subjetivo que él mismo da está en desacuerdo con el atribuido por un observador.

No interesa continuar, en este punto, con el análisis de la relación del simbolismo con la acción ritual. Se ha planteado la cuestión porque muestra cómo la apertura para una influencia de los elementos normativos sobre la relación medio-fin, de modos distintos a los implicados en la norma racional, que el propio esquema de Pareto suministra, puede llevar a resultados teóricos positivos, importantes para este estudio. Se aplazará una nueva consideración de la cuestión hasta que, más tarde, se trate del estudio por Durkheim del papel del simbolismo en la religión [65].

La posibilidad de la emergencia en el campo de la aplicación sociológica directa de la relación símbolo-significado, llama de nuevo la atención sobre una serie de problemas metodológicos sólo mencionada, de paso, al comienzo del capítulo. Se indicó allí que la misma formulación por Pareto de la concepción del hecho científico no se comprometía sobre la cuestión de la observabilidad de los significados de los símbolos, pero que su propio procedimiento empírico era capaz de implicarla completamente. Debe ahora quedar claro por qué esto es así: su tarea analítica central es el estudio inductivo de las «teorías y proposiciones» que acompañan a la acción. Además, su principal preocupación, al tratar de estas teorías y proposiciones, es analizarlas al nivel significativo, para sujetarlas a crítica desde el punto de vista de su status científico, su consistencia lógica y la medida en la que implican enunciados de hechos verificables. Sólo después de haberse acabado este análisis, se suscita, de algún modo, la cuestión de por qué tales teorías son producidas y aceptadas por gran número de hombres.

No puede, pues, caber duda de que, a un cierto nivel, es para Pareto una necesidad metodológica el admitir la legitimidad de tratar los significados de los símbolos como hechos susceptibles de encontrar un puesto en una teoría científica y el tratar tales hechos, por consiguiente, como verificables [66]. Pero la cuestión

[65] Cap. XI, págs. 531 y siguientes.

[66] Es interesante observar que esto, por sí solo, basta para acabar

aparece de nuevo a un nivel todavía más profundo. Se recordará que Pareto afirmó que, en la medida en que la acción fuese lógica, era comprensible como resultante de un «proceso de razonamiento», pero que, en la medida en que fuese no lógica, derivaba de un «estado mental». Ahora bien, la primera parte del enunciado implica que, si conocemos el proceso de razonamiento, es decir: la teoría que acompaña a la acción, tenemos, en la medida en que sea, de algún modo, comprensible en términos de la categoría acción lógica, una base adecuada para comprender la acción misma. Metodológicamente, esto significa que, para alguien que «conozca el idioma», la comprensión del significado de los símbolos de los que se compone la teoría es suficiente para la comprensión del curso de la acción manifiesta. No es preciso invocar ninguna nueva entidad, ningún «estado mental» que, aunque esté funcionalmente ligado a estos significados, no está, a los efectos científicos presentes, tan estrechamente vinculado a ellos como para hacer innecesaria la distinción.

Pareto, en la segunda parte del enunciado, deduce que, con respecto a la acción no lógica, la situación es distinta. Sería, pues, fácil deducir que aquí los significados de los símbolos son irrelevantes para la comprensión de la acción, que su verdadera fuente está en un *tipo* de elemento totalmente distinto. ¿Es esta deducción legítima? La sugiere fuertemente la formulación del primer esquema analítico, el triángulo *ABC*, con su neta separación de *C* como una categoría de fenómenos concretos, y de *A* como la entidad no observable e hipotética de la que *C* depende. Con otras palabras, se suscita la cuestión de ver qué está implicado en el término «manifestación», que Pareto utiliza para expresar la relación entre el residuo, que es un elemento de *C*, y el «sentimiento», que es, presumiblemente, un elemento de *A*.

Esta cuestión está estrechamente relacionada con la del status de los elementos normativos de la acción. Si las normas están,

con la pretensión, a veces esgrimida, de que la postura de Pareto es esencialmente la de un conductista (véase el artículo de M. Handman sobre Pareto, en *The Methods of Social Science*, ed. por S. A. Rice). El objetivismo de Pareto no es de la variedad conductista, sino que sólo se refiere a la insistencia sobre la verificabilidad de los hechos a los que se concede un puesto en la ciencia.

de algún modo, expresadas, es decir: si resultan hechos observables, es sólo en forma de sistemas de símbolos. En la medida, pues, en que la acción se ajusta a una norma y puede, en dicha medida, decirse de ella que está determinada por el elemento normativo, tal distinción resulta innecesaria. Luego la teoría puede, en dicha medida, ser considerada como expresión adecuada de los verdaderos determinantes de la acción. Esto es cierto, como se ha mostrado, de los elementos lógicos, en el sentido de Pareto. Parecería desprenderse de ello que, en la medida en que la acción se separase del curso normativamente fijado, la teoría no fuese ya adecuada, pero deben introducirse otros factores para explicarlo. Esta es, ciertamente, una de las razones principales para la distinción entre *A* y *C*.

Realmente, la discrepancia entre norma y curso efectivo de la acción es un aspecto principalmente de la no logicidad de la acción. Pero se ha mostrado concluyentemente que no es el único. Hay, además, un grupo de elementos normativos no incluidos en la categoría de la acción lógica, pero que pueden, no obstante, existir en los actos lógicos. Uno de éstos, como se ha visto, se encuentra en los fines últimos de la acción. Ahora bien, no hay, a este respecto, en el enfoque de Pareto, razón para que los residuos, en la medida en que formulen estos fines últimos, no sean considerados exactamente como expresiones adecuadas de los verdaderos determinantes de la acción, como lo es el «proceso de razonamiento» en el caso lógico. Esto es cierto del tipo límite en el que los fines son definidos, específicos y no ambiguos, y las deducciones de ellos, con respecto a los modos y fines, estrictamente lógicas. Esto no agota, en modo alguno como se verá, el problema, pero, como caso límite, no carece de importancia teórica. Es, efectivamente, el caso límite al que Pareto trata como a su sociedad abstracta «racional» el que se expondrá ampliamente en el próximo capítulo.

A este respecto, hay, realmente, una razón para distinguir el tipo de fuerzas determinantes de la acción no lógica de las formuladas en el concepto de acción lógica; pero se trata de una razón *distinta* de la aplicable a la situación en la que la característica principal es la discrepancia entre teoría y práctica. No se trata, como sucedía allí, de una cuestión de diferencia en el carácter de

la relación entre los símbolos que constituyen la teoría y las fuerzas reales, porque estos símbolos son expresiones adecuadas de las fuerzas reales. Se trata, más bien, de una diferencia en el carácter de las entidades a las que los símbolos se refieren. En el caso lógico eran los hechos del mundo externo para el actor. En el caso no lógico son, en primer lugar [67], los propios sentimientos del actor. La necesidad de distinguir entre *A* y *C* consiste en que algunos de los símbolos de *C* se refieren a elementos que no encuentran un puesto en una teoría científica. De ahí que no quepa considerar que la acción sólo está determinada por el proceso de razonamiento (es decir: por los elementos susceptibles de formulación en una teoría científica), sino que a estos elementos hay que añadirles otro: el fin último de la acción. Este fin último es la «manifestación de un sentimiento *por contraposición* a un enunciado de hecho, como resulta tan manifiesto en la formulación por Pareto del segundo esquema analítico.

Así aparece en otra forma la misma dicotomía de elementos no lógicos fundamentales que recorre todo este análisis. En una aproximación a él, la acción es no lógica en el sentido de que no consigue ajustarse a las normas aceptadas por el actor. En esta medida, los símbolos de la propia «teoría» del actor son expresiones inadecuadas de las fuerzas determinantes reales de la acción, y es necesario invocar, además de los «significados» de los símbolos, otro orden de elementos comprendidos en *A*: los «sentimientos». Pero, en este contexto, sentimiento significa fundamentalmente: un elemento que actúa *a pesar de las intenciones subjetivas del actor*. Subjetivamente, su teoría se caracteriza, consiguientemente, por la ignorancia y el error. Finalmente, la fuente de esta ignorancia y error sobre el análisis reside en los factores de la herencia y el medio, especialmente en los «instintos». En la medida en que esto es lo importante en la acción no lógica, es el sentimiento como manifestación de un instinto lo decisivo. Y manifiesta el instinto y, a su vez, el residuo manifiesta el sentimiento, en el sentido de que el uno es índice del otro [68]. El residuo, que es una proposición,

[67] Para un ulterior análisis de este problema véase cap. XI y cap. XVII.

[68] Es decir: depende *causalmente* de él, en el sentido en el que el

es importante no por su significado, sino como índice de un orden de elementos totalmente distinto, que, en su relación con la acción, no es susceptible de interpretación, en modo alguno, en términos de la relación símbolo-significado, sino sólo en términos de la relación causa-efecto. Además, son éstos elementos «externos» al actor, elementos que le es por consiguiente posible, en principio, conocer correctamente y a los que, consiguientemente, le es posible adaptar su acción. He aquí por qué la desviación de la teoría respecto del modelo científico es, en este contexto, cuestión de ignorancia y error.

En el otro contexto, el estado de cosas es completamente distinto. No hay allí, por el momento, incapacidad para ajustarse a las normas. Lo que está en litigio es el status científico de ciertos elementos de las «teorías» en cuyos términos se enuncian las normas mismas. Allí la relación entre norma y acción es esencialmente igual que en la acción lógica. Lo que difiere es la fuente del elemento normativo. Resulta ser ésta no la exacta observación por el actor de los hechos de su mundo externo, sino algo «subjetivo» a él: sus sentimientos. En la medida en la que este contexto sea relevante, el residuo (un postulado, recuérdese) manifiesta el sentimiento, en el sentido de que es la adecuada expresión lingüística (o sea, simbólica) de este elemento subjetivo, del último fin o intención del actor, o, más bien, el aspecto de él no derivable del conocimiento científico de su situación. Aquí es mejor parafrasear a la manifestación como expresión que como índice. En este sentido, un residuo manifiesta un sentimiento en el mismo sentido y con la misma adecuación que un enunciado de hecho manifiesta un aspecto del mundo externo. La esencia de la cuestión está en la relación símbolo-significado, no en la de causa a efecto, o en la de interdependencia mutua a nivel intrínseco.

Pero, ¿por qué ha permanecido tan oscura esta dicotomía? Por una parte, porque la mayoría de los intérpretes de Pareto han actuado con prejuicios, estando inclinados a ver sólo un aspecto de ella. Pero, por otra, porque, empíricamente, el caso que aca-

nivel del mercurio de un termómetro depende del estado termal del fluido en el que la ampolla está metida: ambos son parte del mismo sistema físico en estado de mutua interdependencia. Véase *Traité*, 875.

bamos de analizar en el otro extremo es, realmente, un caso límite, al que, en el mejor de los casos, sólo se le aproxima en los sistemas concretos de acción. Hasta tal punto esto es así que las implicaciones de esta situación sólo aparecen claramente en el mismo estudio de Pareto, cuando apela al recurso metodológico de analizar una sociedad abstracta, recurso exactamente análogo al de tratar cuerpos como si cayesen en un vacío. La situación es muy análoga a la situación en la que estaría la mecánica si todos los cuerpos de esta tierra fuesen de una densidad, relativa a la de la atmósfera, parecida a la de las plumas. Entonces sería muy difícil llegar a la ley de la gravedad mediante un proceso de generalización empírica, a partir de su conducta efectiva en la naturaleza, o dejándolos caer desde lugares altos. Pero no sería ésta razón para que la ley de la gravedad no tuviera vigencia en tal mundo.

Volvamos al tema entre manos. Las teorías no científicas asociadas a la acción se separan del modelo científico en general, no sólo en que *sus premisas mayores son manifestaciones de sentimientos,* más que enunciados de hecho, sino también en que *el razonamiento implicado es, en mayor o menor grado, sofístico,* y en que *las mismas premisas son ambiguas.* Por lo que a los residuos, de los que aquí se trata, se refiere, es, sobre todo, esta última característica la importante. En la medida en que sus premisas no están determinadas lógicamente, no es posible para una teoría deducir de ellas cursos de acción no ambiguos. Pareto, con razón, hace gran hincapié en este hecho. Pero esto no acaba con la importancia teórica del tipo límite de caso en el que se ve eliminada esta ambigüedad, como el que las plumas caigan irregular y lentamente no pone fin a la importancia teórica de la conducta de los cuerpos que caen en un vacío. Además, y lo que todavía es más importante, no hay pruebas de que todas las desviaciones respecto de este caso límite se deban exclusivamente a elementos no normativos de la acción. Después de todo, un cauto metodólogo de la ciencia como Pareto tiene cuidado en insistir en que los enunciados científicos son aproximados, no absolutamente precisos. El progreso científico es cuestión de aproximación sucesiva. Por consiguiente, los significados de los símbolos empleados en las teorías científicas no son nunca expresiones plenamente adecuadas de los aspectos de los fenómenos concretos que intentan

formular. No hay razón *a priori* por la que esto mismo no debiera ser cierto de los residuos en cuanto manifestaciones de sentimientos. Pero hay una diferencia. El sentimiento mismo es una creación humana. Puede, él mismo, ser relativamente vago e indefinido, sólo concretándose, si es que llega a concretarse, mediante un proceso de desarrollo. Además, puede haber conflictos de sentimientos, que sólo hasta un grado relativo están claramente formulados y que pueden ser ocultados por residuos indefinidos. El análisis revelará innumerables modos de cómo, quedando al mismo nivel normativo, pueden surgir complejidades del tipo de las que tan agudamente analiza Pareto.

Así pues, la distinción de Pareto entre acción lógica y no lógica puede utilizarse, no como él mismo la utilizó para definir la operación de identificación de los residuos, sino como punto de partida para diseñar la estructura de los sistemas de acción a los que es aplicable su sistema de elementos.

El considerar cómo trata a la acción no lógica lleva a distinguir entre dos modos distintos de divergencia de las teorías descompuestas, por análisis, en residuos y derivaciones respecto del modelo lógico-experimental; pueden ser o acientíficas o no-científicas. En la medida en la que tales desviaciones encajen dentro de la primera categoría, los elementos a ellas subyacentes pueden ser ajustados al marco del positivismo anti-intelectualista. Los sentimientos son los canales a cuyo través la acción es determinada por los factores no subjetivos de la herencia y el medio. En la medida, por otra parte, en la que las desviaciones se deben a los elementos no científicos de las teorías, esto no es posible, porque los residuos pueden ser los fines últimos de la acción, caso en el cual los sentimientos no son reducibles a términos biológicos, sino que siguen siendo «subjetivos». Lo mismo *puede,* al menos, ser cierto del elemento selectivo de la relación medio-fin, donde, como en el ritual, las combinaciones son, desde el punto de vista lógico, arbitrarias, pero están todavía abiertas a la interpretación de que manifiestan sentimientos normativos más que tendencias instintivas.

Todo lo que el presente capítulo ha sido capaz de hacer es explorar el tema de la estructura de tales sistemas de acción, y mostrar que, partiendo de la distinción entre lógico y no lógico

de Pareto, cabe trazar el diseño de la estructura de los sistemas en dos direcciones principales. La una lleva al puesto de los elementos de la «situación» (aspecto no normativo del sistema); la otra a los fines y a los sentimientos que subyacen a los fines y a otros aspectos normativos de tales sistemas. El hecho de que las propias formulaciones de Pareto dejen claramente abierta la última dirección de análisis distingue claramente su postura de los sistemas positivistas considerados. En el próximo capítulo daremos tres pasos más. En primer lugar, comprobaremos la validez de la pretensión de que la distinción entre los dos distintos aspectos de lo no lógico es realmente sustentada por el propio pensamiento de Pareto refiriéndose a ciertas exposiciones cruciales suyas, en las que este punto es, en general, sacado a la luz. En especial, se mostrará que no podía, en estos aspectos, haberse adherido al punto de vista del positivismo anti-intelectualista radical, que muchos de sus intérpretes han visto en su pensamiento. En resumen, los «sentimientos» de Pareto no son los instintos de la psicología.

En segundo lugar, sobre las bases sentadas en este capítulo se elaborará mucho más el diseño de la estructura de los sistemas de acción. En especial, se considerarán ciertas cuestiones de las relaciones de los actos-unidad en un sistema. Pareto no se enfrenta, en modo alguno, con esta tarea, en la forma como será aquí afrontada. Pero, después de haber completado su clasificación de los residuos y las derivaciones, considera, en la parte sintética de su obra, su interacción entre sí y con otros elementos de un sistema social. Al exponer esto, traza un diseño de ciertos caracteres del mismo sistema social, caracteres que pueden servir para comprobar la exactitud del desarrollo, al nivel estructural al que será aquí tratado. El resultado será, en tercer lugar, la demostración de una notable correspondencia, punto por punto, entre el resultado de su procedimiento y el seguido aquí, en la medida en que los dos se ocupen de los mismos problemas.

CAPITULO VI

VILFREDO PARETO, II: EXTENSION Y VERIFICACION DEL ANALISIS ESTRUCTURAL

PARETO Y EL DARWINISMO SOCIAL

Antes de entrar en la principal tarea analítica de este capítulo, cabe presentar más pruebas en el sentido de que el único resultado teórico importante del análisis, por Pareto, de la acción no lógica no puede ser una teoría psicológica «de los instintos», o cualquier otra teoría sacada del arsenal del anti-intelectualismo positivista. Se ha mostrado antes[1] que cuando el racionalismo de la postura utilitarista se derrumba, dentro de las alternativas del dilema utilitario, en la dirección del anti-intelectualismo positivista, una teoría «de instintos» u otra análoga no son lugares de detención estables. Siempre hay cierta resistencia a tomar tales instintos o tendencias simplemente como datos últimos, sin investigar más sobre las fuerzas que, a su vez, los determinan. Cuando se ha realizado esta investigación sobre una base positivista ha llevado, antes o después, a alguna versión de supervivencialismo biológico. Si éste fuese el principal contenido del pensamiento de Pareto, sería muy improbable que fuese imposible mostrar, cuando menos, huellas importantes de una tendencia al supervivencialismo.

La más destacada versión de este supervivencialismo, en la época en la que las ideas de Pareto se estaban formando, fue, indiscutiblemente, la darwinista. De ahí que la actitud de Pareto hacia la teoría darwinista en su aplicación social sea de gran interés.

[1] Cap. III, págs. 164 y siguientes.

La esencia de la teoría, cabe recordar, era una combinación de dos elementos. Por una parte, el tipo hereditario de un organismo se concibe como sometido a una variación continua, al azar, en torno al tipo previo, que sirve de moda. Por otra parte, estas variaciones están sujetas a un proceso selectivo en términos de su adaptación a las condiciones de su medio. El proceso selectivo, al afectar a la *ratio* de supervivencia y de reproducción entre las variantes, modifica el tipo modal de la próxima generación en la dirección de un mayor ajuste. Puesto que el elemento de variación es fortuito, es sólo el medio el que da una dirección determinada al proceso de evolución. En su aplicación social, pueden ser las «formas sociales» las que se conciban como variantes. Pero, dentro de un marco estrictamente positivista, a menos que sean adaptaciones directas al medio (implicando normalmente un proceso racional [2]) estas formas serán concebidas como funciones del tipo humano hereditario, de modo que el darwinismo social resulte una aplicación, a un especial campo empírico, de la teoría biológica.

Hay testimonios secundarios concretos de que Pareto estuvo fuertemente atraído por la teoría del darwinismo social [3]. Pero acabó por rechazarla decisivamente como teoría social general adecuada. Sobre esto hay una afirmación perfectamente explícita:

> El darwinismo social es una de estas teorías. Si se mantiene que las instituciones de una sociedad son siempre las mejor adaptadas a las circunstancias en las que ella (la sociedad) está situada, a excepción de oscilaciones temporales, y de que las sociedades que no poseen instituciones de este carácter desaparecerán al final, tenemos un principio susceptible de un desarrollo lógico extensivo que constituye una ciencia... Pero esta doctrina cayó en decadencia paralelamente a la teoría de la que precede: la teoría darwinista del origen del animal y de las especies vegetales... No determina la forma de las instituciones: sólo determina ciertos límites de los que dichas instituciones no pueden exceder [4].

[2] O una versión lamarckiana de la teoría evolucionista.

[3] Bousquet, *Vilfredo Pareto, sa vie et son oeuvre*, pág. 205. Conviene adoptar el término de Pareto.

[4] Vilfredo Pareto, *Traité de sociologie générale*, sec. 828.

Así, pues, Pareto encontró al darwinismo social, en cuanto teoría social general, inadecuado. Las condiciones del medio no determinan completamente a las formas sociales, sino que se reducen a poner límites a variaciones de ellas susceptibles de sobrevivencia. Cualquier intento de utilización de la teoría para una determinación más rigurosa dentro de estos límites sólo es posible sobre la base de una introducción subrepticia de causas finales [5] que vicia la teoría. La implicación de esta postura es muy clara: que, además de las condiciones del medio, debe haber factores determinantes de las formas sociales que sean distintos de las variaciones fortuitas [6]. De otro modo, no hay base para que Pareto rechace la teoría darwinista.

Difícilmente podía una afirmación tan explícita ser una mera aberración simplemente resultante de la no consideración del problema. Pero, si no se considera prueba suficiente de la postura real de Pareto sobre la cuestión, cabe introducir dos nuevos cuerpos de pruebas. En su estudio de la utilidad social, de la que se dirá mucho más luego con otra ocasión, Pareto introduce una comparación entre dos tipos teóricos abstractos de sociedad. El de principal interés aquí es el primero: «una sociedad en la que los sentimientos actúan enteramente solos, sin razonamiento de ningún tipo (entrando)» [7]. El segundo es «una sociedad exclusivamente determinada por el razonamiento lógico-experimental» [8].

Ahora bien, sobre el primer tipo abstracto Pareto hace el siguiente interesante comentario:

«En el primer caso, la forma de la sociedad está determinada si hemos dado los sentimientos y las circunstancias externas en las que la sociedad está situada, o, incluso, habiendo dado sólo las circunstancias, si añadimos la determinación de los sentimientos por las circunstancias. El darwinismo, llevado a su extremo, da completa solución al problema, mediante el teorema de la supervivencia de los individuos mejor adaptados a las circunstancias [9].

[5] *Ibid.*

[6] «Les formes no sont pas produites du hasard.» *Supra*, pág. 272. 1770.

[7] *Ibid.*, 2141.

[8] *Ibid.*

[9] *Ibid.*, 2142.

Cabe hacer dos comentarios sobre esta afirmación. En primer lugar, la sociedad abstracta en cuestión no es la sociedad humana [10], sino que la sociedad humana está en «un estado intermedio entre los dos tipos que acabamos de indicar» [11]. De la segunda sociedad abstracta trataremos en seguida. Aquí sólo es necesario decir que «no está, en absoluto *(pas du tout)*, determinada porque las circunstancias externas estén dadas» [12]. Luego la solución darwinista, incluso si fuese adecuada para el primer tipo, resulta inadecuada para la teoría social, precisamente en la medida en que la sociedad humana se separa de ella en dirección de la segunda. En consecuencia, ésta es otra versión de la crítica por Pareto de la teoría darwinista en cuanto aplicable a la sociedad humana.

Pero en segundo lugar, y lo que es más importante, parece plenamente evidente que los «sentimientos» considerados en el primer tipo abstracto son precisamente lo que significarían los sentimientos si constituyesen el factor psicológico no racional y otros susceptibles de formulación no subjetiva. En primer lugar, Pareto afirma que «las sociedades animales probablemente se aproximan a este tipo» [13]. Pero, además, este tipo de sociedad está caracterizado por la ausencia de cualquier clase de razonamiento. Los sentimientos, en este sentido, son precisamente lo que serían los factores determinantes de la acción en la medida en que las teorías, aspecto subjetivo, son causalmente irrelevantes para su comprensión. Pero, en la medida en que los sentimientos tienen este carácter, no hay, en principio, obstáculo para que estén determinados por las circunstancias externas, por medio de la selección, al menos en la medida en que la teoría darwinista es válida a nivel biológico.

Pero Pareto no basa, principalmente, su rechazamiento aquí del darwinismo social en los fallos de la teoría darwinista a un nivel biológico, aunque mencione algunos [14]. Lo basa más bien

[10] Seguramente Pareto duda de la completa adecuación de la solución darwinista, incluso al nivel biológico. *Ibid.*, 2142.

[11] *Ibid.*, 2146.

[12] *Ibid.*, 2143.

[13] *Ibid.*, 2141.

[14] *Ibid.*, 2142.

en que la sociedad humana se aproxima al segundo tipo abstracto. La consideración de esto indicará la naturaleza de la principal limitación al concepto psicológico o «tendencial» de los sentimientos. Lo caracteriza en un notable pasaje:

«La forma de la sociedad no está, en absoluto, determinada si las circunstancias externas están dadas. Es necesario, además, indicar el *fin* que la sociedad [15] debiera perseguir por medio del razonamiento lógico-experimental.

[15] Desde que se escribió este capítulo se ha observado que las palabras «que la sociedad debiera perseguir», traducción literal del francés (le but que doit atteindre la société au moyen du raisonnement logico-expérimental), no aparecen en la edición inglesa, que dice simplemente: «el fin a perseguir por medio del razonamiento lógico-experimental». Una comprobación revela que el inglés es una traducción correcta del original italiano, y que, consiguientemente, la referencia a la sociedad se ha introducido subrepticiamente en la edición francesa. Puesto que su aparición allí está subrayada, es precisa una nota de explicación. Cabe hacer dos observaciones: 1) La traducción francesa, aunque no realizada por el mismo Pareto, es anunciada en la portada como «revue par l'auteur». Además, se dice que Pareto tenía títulos suficientes para haberse sentido más cómodo, incluso, con el francés que con el italiano. Su madre era francesa y él vivió en Francia durante su niñez y en la Suiza francesa desde los cuarenta y cinco años hasta la muerte. Además, mientras estaba en Lausanne explicaba en francés, y escribió una gran parte de su obra en ese idioma. Esta inserción tiene lugar en un sitio que Pareto sólo podía haber considerado crucial. Considerando estas circunstancias, parece improbable que hubiera sido un simple desliz, esencialmente en desacuerdo con su significado. Es más plausible el que lo dejase estar como una expresión más precisa de su significado que el original, o, que, posiblemente, incluso lo insertase él mismo. 2) Más importante que estas cuestiones de crítica textual es que esto está directamente en armonía con la línea principal de su pensamiento en este punto. Como se mostrará, todo el tenor de la exposición sobre la utilidad social que precede, inmediatamente, a esto consiste en reforzar la concepción de un fin o sistema de fines comunes compartidos por los miembros de la sociedad. El ya había hablado de la sociedad «si no como de una persona, al menos como de una unidad». Ademas, es significativo que en italiano, como en francés, el término «fin» se utiliza en singular, no en plural. Puesto que la referencia es siempre a una sociedad abstracta considerada como un todo, y no a

«Porque, quiéranlo o no los humanistas y los positivistas, una sociedad exclusivamente determinada por la "razón" no existe ni *puede* existir. Y esto es cierto, no porque los "prejuicios" de los hombres les impidan seguir los dictados *(enseignements)* de la "razón", sino porque *faltan* los *datos* del problema que ellos resolverían por razonamiento lógico-experimental [16]. Aquí aparece, de nuevo, la indeterminación del concepto de utilidad» [17].

Este es, sin duda, uno de los pasajes claves de la obra de Pareto. Se tratará nuevamente de él más tarde, en otro contexto. Pero, a los efectos presentes, lo importante que acerca de él debe anotarse es, en primer lugar, lo que ya se ha observado: que la solución darwinista no será aplicable a esta sociedad abstracta ni a la sociedad humana concreta fundamentalmente porque descuida el elemento aquí formulado. Y la razón por la que no será aplicable no es que haya limitaciones, en principio, al papel del «razonamiento lógico-experimental», como tal, en esta sociedad abstracta, sino la ausencia de *datos* esenciales para la solución del «problema de la conducta» mediante tal razonamiento. Se afirma, muy específicamente, que la inadecuación de la teoría darwinista consiste en esta ausencia de datos, y no en las intrínsecas limitaciones de la racionalidad humana como tal, no en los «prejuicios» de los hombres (para parafrasear: no en la ignorancia y en el error causados por la irracionalidad de la naturaleza humana en el sentido psicológico). El suponer que éstas son las únicas barreras para una sociedad «determinada exclusivamente por la razón», es decir, por el conocimiento científico, es precisamente el error de los humanitaristas y de los *positivistas*.

Pero Pareto no se limita a decirnos que el obstáculo más significativo para una sociedad científica no está en la irracionalidad de la naturaleza humana, en los sentimientos de la primera sociedad

un individuo, parece legítimo inferir que el traductor simplemente explicitó el tema que Pareto había dejado implícito en el original.

A la vista de estas consideraciones, no parece haber razón para modificar el presente texto, más allá del enunciado del hecho de que el autor conocía la discrepancia entre las dos ediciones.

[16] Pareto da aquí referencias de las secciones 1878, 1880-1882, que tratan del papel, en la sociedad, de los *fines ideales*.

[17] *Ibid.*, 2141. El bastardilleado es de T. Parsons.

abstracta, sino que nos dice que está en una laguna en los datos de la ciencia necesarios para determinar[18] la acción. También nos dice dónde está exactamente situada esta laguna: el dato que falta es «el *fin* que la sociedad debiera perseguir por medio del razonamiento lógico-experimental». Además, para confirmar esta interpretación, hace una referencia directa a su propio estudio anterior del papel de los fines ideales, estudio que no puede dejar dudas sobre que, en su opinión, juegan un papel principal en la vida social.

La importancia, pues, del segundo tipo abstracto de sociedad reside en que pone de relieve el punto de vista de Pareto de que los fines de la acción, en un sentido analítico, no son, para el actor, hechos de experiencia en el sentido exigido a los datos de la ciencia lógico-experimental. Pero su misma importancia en la determinación de la acción excluye la existencia de una sociedad «determinada exclusivamente por la razón». *Esta* es la característica no lógica central de *uno* de los principales elementos no lógicos de la acción de Pareto: una limitación al status científico para el actor de los fines últimos de la acción, no una limitación de la capacidad humana para la adaptación racional de medios a fines dados. Aunque los residuos no sean específicamente mencionados en esta exposición, apenas cabe dudar de que estos fines ideales están incluidos en el concepto de «residuo», y de que los sentimientos que manifiestan son la fuente de fines ideales y, en consecuencia, se *distinguen* aquí *específicamente* del factor psicológico no racional.

Debería, además, indicarse que Pareto asocia una «sociedad determinada exclusivamente por la razón» a los ideales de los positivistas. No se trata de otra cosa que de la postura calificada de positivismo racionalista radical[19]. Luego Pareto ha adoptado una postura que implica el rechazar, como explicaciones adecuadas de la sociedad humana, tanto al positivismo anti-intelectualista radical (darwinismo social) como a la versión racionalista. Si su teoría pertenece, de algún modo, al cuadro positivista, la única alternativa abierta es la utilitaria. Más tarde se verá si cabe situar a su teoría dentro de esta categoría.

[18] Datos para el actor, desde luego.
[19] Cap. III, págs. 169-71.

Entre tanto, el describir a la sociedad humana como ocupando un estado intermedio entre las dos sociedades abstractas parece justificar la conclusión de que los sentimientos manifestados en los residuos se han, realmente, escindido en dos clases distintas, significativas en el presente contexto. Una, la de los «sentimientos» de la primera sociedad abstracta, resulta incluir principalmente al factor psicológico no racional, principalmente al «instinto». La otra, el «fin que una sociedad debiera perseguir», es de un orden radicalmente distinto. Las dos clases sólo tienen en común el que ninguna está incluida en el concepto de acción lógica definida en términos de la relación intrínsecamente racional medio-fin. Pareto, al hacer de su original punto de partida (la acción no lógica) una categoría residual, no llegó a la distinción, que, consiguientemente, no encontró un puesto en su esquema formal. Pero, sin embargo, tal distinción ha surgido de su propia obra. Las implicaciones de este hecho ocuparán la mayor parte de la restante exposición de su teoría [20].

Antes de pasar a eso, sin embargo, cabe señalar la otra prueba indirecta del rechazamiento, por Pareto, del darwinismo social, que, de nuevo, arrojará luz sobre los elementos de su pensamiento. Habla, muy frecuentemente [21], del problema de si los residuos «corresponden a los hechos» o a la «experiencia». Ahora bien, y en primer lugar, esto confirma decisivamente la explicación anterior de la génesis del concepto de residuo como elemento de las teorías no científicas. Porque, si se trata del *estado psíquico A*, interpretado como instinto o tendencia, como el profesor Sorokin y muchos otros lo han interpretado, la cuestión, simplemente, carece de sentido. Una tendencia no puede ni corresponder ni dejar de corresponder a los hechos: no es una proposición sino un fenómeno o, al menos, un elemento de un fenómeno. Sólo las *proposiciones* pueden ser, de algún modo, juzgadas en términos de tal proposición. Luego, para que la cuestión tenga sentido, el residuo debe ser una proposición.

[20] Se observará que en el estudio de las dos sociedades abstractas no entra, en absoluto, el ritual. Resulta más conveniente aplazar hasta más tarde un ulterior tratamiento de su status que explicará esto. Véase después, págs. 330 y siguientes.

[21] Por ejemplo, *Traité*, 1768-1770, 1880-1881.

Pero, una vez dada esta interpretación, la génesis de la cuestión resulta perfectamente clara. Constantemente, Pareto ha estado comparando las teorías no científicas, *c*, con las de la ciencia, *C*. En su tratamiento de las derivaciones, ha analizado, con gran detenimiento, las fuentes de la indeterminación lógica del primer grupo de teorías, por contraposición al rigor lógico de las teorías científicas. El elemento *A* de las teorías científicas, correspondiente a los residuos, ha sido específicamente definido como un enunciado de «principios experimentales». Pero el residuo es siempre la manifestación de un sentimiento. Consiguientemente, y como tal, no «corresponde a los hechos», por definición, en el mismo sentido; en la medida en que así sucediese, pasaría, *ipso facto*, a la categoría *A*.

Pero, y lo que es interesante, Pareto no se detiene en esta conclusión negativa. Hay, dice, *alguna* relación con los hechos que debe ser investigada [22]. Al llevar a cabo esta investigación, señala: «Si ellas (las teorías no científicas) llevasen a consecuencias que no estuviesen, en general, de acuerdo con los hechos, todas las sociedades hubieran sido, hace mucho tiempo, destruidas y olvidadas» [23], tal es la importancia de estas teorías en la vida social. Esta afirmación parece, en primer lugar, suponer que tales teorías no son, simplemente, índices de las fuerzas reales que gobiernan a la sociedad sino que, en cierto modo, las engloban realmente. Pero, al mismo tiempo, hace una indicación sobre la dirección en la que cabe encontrar los hechos relevantes para la exposición, invocando la cuestión de la supervivencia. Y, en efecto, en la página siguiente [24] viene la respuesta: «En primer lugar, es evidente que estas formas (sociales) y estos residuos no pueden estar en contradicción demasiado flagrante con las *condiciones* en las que se producen; *ése es el elemento de verdad de la solución darwinista*» [25].

Lo que Pareto ha hecho, presumiendo la medida en la que la

[22] *Ibid.*, 1768, 1769.

[23] *Ibid.*

[24] *Ibid.*, 1770.

[25] El bastardilleado es de T. Parsons. Aquí se dan referencias de su afirmación explícita original sobre el darwinismo social (*Traité*, 828), citada antes, y de la primera sociedad abstracta (*ibid.*, 2142), que acabamos de estudiar.

acción es realmente guiada por las teorías, es retorcer el criterio científico de verdad, convirtiéndolo en un criterio pragmático de perspectivas de éxito en el logro de los fines. Un residuo que es un fin no «corresponde a los hechos» en el mismo sentido que un «principio experimental», porque las condiciones de la situación de la acción no son determinadas, sino que dejan un importante margen de variación dentro de los fines objetivamente alcanzables. Pero si los fines son escogidos sin tener en cuenta las posibilidades de realización de las condiciones dadas, las consecuencias pueden ser fatales para el actor. Los residuos «no pueden estar en contradicción demasiado flagrante con las condiciones», sobreviviendo, al mismo tiempo, la sociedad. Así, pues, esto confirma claramente que algunos de los residuos son enunciados de los fines de la acción, no ellos mismos hechos para el actor, aunque, sin embargo, estén sujetos, en su realización, a las limitaciones impuestas por las condiciones de la situación en la que el actor está colocado.

Pero no es ésta toda la carga del razonamiento de Pareto en este punto. Esto garantizado, no hay garantía de que no sean escogidos fines incompatibles con las condiciones de existencia de la sociedad. ¿Qué sucederá entonces? Si lo son, una alternativa, desde luego, es la extinción. Pareto no la excluye en modo alguno. Pero hay también otra alternativa: puede que la gente no lleve hasta el fin las consecuencias lógicas de aceptar con completo rigor estos fines, pero puede que se pare en seco cuando las consecuencias sean socialmente (o individualmente) peligrosas. Pero esto, a su vez, debe, ineludiblemente, ser racionalizado. Y ésta es una función principal de las derivaciones, en la medida en que se separan del rigor de la estricta lógica. «Un residuo que se separe de la experiencia puede ser corregido por una derivación que se separe de la lógica, de tal modo que la conclusión se aproxime a los hechos experimentales» [26].

La principal importancia de este segundo razonamiento es la de mostrar que Pareto atribuye, en gran parte, incluso el aspecto más extrañamente irracional de las derivaciones, su escasa lógica, no a que la acción sea *independiente* de los fines subjetivos sino a la misma importancia de su papel. Esto es cierto cualquiera que

[26] *Ibid.*, 1769.

sea la fuente de la corrección. Incluso si es puramente instintiva, la necesidad, de algún modo, de su existencia es prueba suficiente de que Pareto no concebía a los residuos enteramente como un factor psicológico. Pero no hay por qué suponer este caso extremo, aunque, sin duda, el instinto juega un papel. La derivación ilógica pudiera también ser, sin duda, un medio de arreglar un conflicto entre fines incompatibles [27].

Así, pues, la consideración de la relación de Pareto con el darwinismo social ha confirmado, más allá de cualquier duda razonable, la interpretación de que, bajo los residuos, en cuanto determinantes principales de la acción no lógica, hay en el contexto relevante para este razonamiento, no un elemento homogéneo y bien definido, el elemento tendencial o instintivo, sino, al menos, dos elementos radicalmente distintos. La actitud hacia el darwinismo social ha sacado claramente a la luz tanto la existencia del segundo como su naturaleza general, que tiene una estrecha relación con los fines subjetivos de la acción. La distinción entre los dos es tan importante que, como se ha visto, ha surgido ya de la propia obra de Pareto, aunque no tenía un puesto para ella en su principal esquema conceptual. La presente exposición no se interesará más teóricamente por los factores tendenciales. Dejándolos a un lado, cabe ahora volverse a la cuestión de ciertas implicaciones teóricas de los otros: los factores finales o de valor y el tipo de esquema conceptual que su tratamiento adecuado exige. Resultará, al hacer esto que, incluso aquí, Pareto no deja, en modo alguno, de proporcionar importantes atisbos.

EL ASPECTO «LOGICO» DE LOS SISTEMAS DE ACCION

Como se ha afirmado, las series de distinciones por las que Pareto definió la operación para llegar a los residuos podían todas hacerse con referencia a actos unidad analíticamente aislados, sin tener en cuenta sus relaciones en sistemas. El mismo Pareto pasa de la definición de esta operación a una elaborada clasificación de

[27] Indiscutiblemente, las racionalizaciones de la moderna psicopatología encajan, en gran medida, dentro de este contexto.

los residuos y derivaciones, pasando luego a aplicar los resultados de esta clasificación directamente a los sistemas de acción. El concepto de acción lógica cae completamente fuera de su estudio. No intenta desarrollar sus implicaciones para la estructura de los sistemas de acción a los que sus elementos son aplicables. Se intenta hacer esto ahora. Después de haber desarrollado un diseño general de la estructura de tales sistemas, se comparará tal diseño con la propia descripción por Pareto del sistema social del que se ocupa.

El punto de partida es el concepto de acción lógica. Se recordará que este concepto sólo se refería al carácter de un modelo selectivo que regulaba la elección de medios. Sólo puede tener significado analítico [28], como pone de relieve el estudio por Pareto de la sociedad abstracta, en la medida en que se formula con referencia a un fin *dado*. Las razones de este hecho surgen del análisis inicial del esquema de acción antes introducido. Porque, caso de incluirse el elemento de los fines en la «acción lógica», según la formulación de Pareto, el que la acción estuviese o no guiada por una teoría científica no podría influir en el resultado. El único modo de llegar a un fin de la acción por la simple aplicación del método científico es la predicción de un futuro estado de cosas a partir de los hechos conocidos acerca de los estados de cosas pasados. El elemento que precisamente caracteriza a un fin en el sentido analítico, la diferencia entre el estado de cosas que el actor intenta producir o mantener y lo que cabría predecir se desarrollaría a partir de su situación si se abstuviese de actuar, no tiene un puesto en el esquema de la metodología científica utilizado para el análisis subjetivo de la acción. Debe ser, para utilizar la fórmula de Pareto, no un hecho sino la manifestación de un sentimiento («que tal y cual estado de cosas son deseables»).

Esta necesidad, para que el concepto de acción lógica sea, de algún modo, aplicable en un sentido analítico, de hacer referencia a un fin dado, analíticamente independiente del «proceso de razo-

[28] No en el presente contexto, necesariamente, como un «elemento» en el sentido estricto, sino como una parte estructural de un acto o sistema de acción cuya descripción no puede ser reducida a términos de ninguna otra parte o unidad, o combinación de ellos.

namiento» acerca de modos y medios, es el punto de partida del desarrollo teórico a emprender aquí. Aunque Pareto no entró en estas cuestiones tan completamente como para eliminar toda posibilidad de confusión, sus cuidadosas y explícitas formulaciones están enteramente de acuerdo con él, y son, consiguientemente, adecuadas, en este aspecto, a los efectos presentes.

Pareto no dio, en modo alguno, el paso siguiente *porque* no consideró a la acción en los sistemas analíticamente, sino sólo sintéticamente, ya que la consideración de los actos aislados era suficiente para sus propósitos inmediatos. Pero aquí hay que tener en cuenta el hecho indiscutible de que las acciones no tienen lugar separadamente, cada una con un fin separado, discreto, en relación con su situación, sino en largas, complicadas «cadenas», dispuestas de tal modo que lo que es, desde un punto de vista, un fin al que se aplican los medios es, desde otro punto de vista, un medio para algún otro fin, y viceversa; y así se continúa, a través de muchos eslabones, en las dos direcciones. Además, es una implicación necesaria del punto de partida analítico el que cualquier acto concreto puede constituir un punto de intersección de cierto número de tales cadenas, de modo que el mismo acto es, al mismo tiempo, en distintos aspectos, un medio para varios fines distintos. Análogamente, un fin dado puede ser servido por muy distintos medios. A menudo, «matamos dos (o más) pájaros de un tiro». O, para cambiar de imagen, no debe pensarse que el complejo total de relaciones medio-fin sea similar a un gran número de hilos paralelos, sino que es una complicada trama (si no una maraña). Al hablar de una sola cadena lo que se hace es sacar de la trama un solo hilo, que pasa a través de un gran número de puntos donde está anudado con otros hilos. Los nudos son actos concretos. Está muy claro que tal cadena es una abstracción analítica.

Así, pues, y para ilustrar lo expuesto: en la cadena de progresión desde la materia prima hasta el producto terminado en la industria, la minería es un medio para obtener carbón, que, a su vez, es un medio para obtener coke, medio para fundir el mineral de hierro para obtener lingote de hierro, medio para fabricar acero, medio para fabricar bloques de motor, medio para fabricar automóviles para transporte de distintos tipos. Cada acto de la cadena es un

medio para un fin ulterior. Así, pues, la fundición es un medio para la producción de lingote de hierro, mientras que el coke es, en sí, el fin de un acto que está más abajo en la cadena, inmediatamente después del tratamiento del carbón en un horno de coke, más alejado de la minería del carbón. Además, en cualquier etapa del proceso se necesitan otros medios para el fin inmediato que los que tienen un puesto en esta concreta cadena (así, para producir lingote de hierro, además de coke, se necesitan: mineral de hierro, piedra caliza, todo el complicado equipo de los altos hornos, y mano de obra). Análogamente, el producto, en cualquier etapa de la cadena, entrará probablemente en varias cadenas futuras; así, el acero puede utilizarse para: cabezas de cilindro de automóvil, otras piezas de automóvil, raíles, equipo de ferrocarril, acero estructural, municiones o mil cosas más. El aislamiento de cualquier cadena concreta supone el abstraer de estos entrelazamientos las muchas cadenas distintas. Generalmente, el que produce en una de las primeras etapas del proceso sólo en el sentido más vago y general tiene conocimiento de las últimas utilizaciones a las que se dedicarán los productos de su etapa.

Pero, no obstante, cabe formular ciertas proposiciones generales acerca de tales cadenas. La primera es la de que, en la medida en que los fines sean, de algún modo, elementos analíticamente independientes de la acción, tales cadenas deben estar «abiertas«, no «cerradas». O sea que, al seguir la cadena de las relaciones medio-fin en una dirección —del medio al fin, que es, a su vez, medio para un fin ulterior, etc.— la necesidad lógica lleva, antes o después, a un fin último (es decir: a un fin que no puede ser considerado como medio para cualquier fin ulterior, según el concepto de acción lógica, v. g.: intrínsecamente). Análogamente, siguiendo en la dirección inversa, de un fin a un medio, que es, a su vez, un fin para el que se emplean otros medios, etc., antes o después se encuentran elementos [29] que deben ser considerados

[29] Tiene gran importancia advertir que no nos referimos aquí a entidades concretas sino a categorías analíticas. No es precisa la posibilidad de identificar cualquier estado de cosas concreto que sea, plenamente, un fin en sí y en modo alguno un medio para un fin ulterior. La gran mayoría de los concretos estados de cosas y acciones implican ambos aspectos, aunque en proporciones muy variables. El aislamiento

como medios o condiciones últimos. Este debe ser el caso de la acción lógica, a menos que lo que parece ser un fin último sea sólo, para el actor, un «hecho experimental». Pero, en ese caso, se considera que la acción lógica incluye el elemento de fin, contrario a los supuestos que acabamos de formular [30].

La segunda proposición que cabe establecer acerca de la acción lógica en este sentido se refiere a la relación recíproca de los fines últimos de una pluralidad de cadenas. La proposición consiste en que, admitiendo la hipótesis inicial de que los fines son un elemento independiente de la acción, los fines últimos de diferentes cadenas no pueden ser relacionados entre sí al azar, sino que deben, en medida significativa, constituir un sistema coherente. Porque si los fines son, de algún modo, un elemento, debe empíricamente resultar importante cuál de dos fines alternativos se persigue. El perseguir uno de dos fines alternativos implica una elección entre ellos. Pero si la relación entre estos dos fines es puramente fortuita, no puede haber elección o, más bien, la elección misma debe ser fortuita, resultado de la suerte. Como se ha indicado [31], el concepto de aleatoriedad en general no tiene sentido, salvo en cuanto que es la definición misma de la «falta de sentido». La aleatoriedad, para tener sentido, debe ser relativa a algo determinado. Pero, en términos de las alternativas ofrecidas por el concepto de acción lógica, si no se encuentra el elemento determinado en el elemento de los fines, debe estar en el de las condiciones o en el de las relaciones medio-fin, en última instancia en estas condiciones [32]. O sea, que, en la medida en que las relaciones de los fines entre sí son meramente fortuitas, *no pueden* cambiar las cosas [33]. Luego de nuevo surge un dilema: o se aceptan las

de fines y medios últimos es una cuestión de lógica analítica, no una clasificación de entidades concretas implicadas en la acción.

[30] Véase antes pág. 298.

[31] Cap. II, pág. 101.

[32] En cuanto aplicables a la *elección* de fines, ya que las relaciones medio-fin derivan lógicamente de tales elecciones y no pueden resultar determinantes de ellas sin destruir el concepto de fines últimos.

[33] O sea, que introducir el concepto de elección es simplemente un círculo vicioso, porque el único elemento determinado del sistema es el de las condiciones. Es éste otro modo de decir que el aspecto subje-

implicaciones del concepto analítico de acción lógica, incluyendo la relación sistemática de los fines entre sí, o se violan de nuevo las hipótesis. Con otras palabras, si se acepta, de algún modo, el concepto de acción lógica, el significado de la racionalidad debe extenderse desde las relaciones de los medios con un único fin dado hasta incluir un elemento de la elección entre fines alternativos.

Esto sólo puede significar que hay relaciones cognoscibles entre los fines, o sea, que forman parte del mismo sistema teleológicamente significativo. Luego, en la medida en que la acción sea lógica en este sentido, todo el sistema de acción de un individuo debe relacionarse, en alguna medida, con un sistema coherente de fines últimos. La cuestión de las relaciones entre sí, de los fines de distintos individuos, en un sistema social, será estudiada próximamente.

Antes, sin embargo, hay que tocar la cuestión de la posible diferenciación interna de la [34] cadena intrínseca medio-fin. A este respecto, tres cosas cabe decir sobre Pareto. En primer lugar, que tomó claramente el tipo de acción normalmente llamada «económica» como, al menos parcialmente, modelo metodológico para su acción lógica. En segundo lugar, que reconoció que la economía no era la única categoría de acción lógica, sino que la «lógica» era la más amplia de las dos [35]. Finalmente, y en tercer lugar, que no dio explicación sistemática alguna de la relación de los otros elementos sistemáticos con los económicos. Sólo los enumeró como «obras artísticas y científicas, y un cierto número de operaciones militares, políticas y jurídicas, etc.» [36]. Esta enumeración contrasta fuertemente con su serio intento de establecer relaciones analíticas sistemáticas entre la acción lógica en general y la no lógica, y entre los distintos elementos de la no lógica. ¿De dónde proviene esta omisión?

tivo de la acción resulta epifenoménico, no siendo analíticamente independiente.

[34] Se entiende aquí, en el sentido antes expuesto, que «intrínseco» implica una relación de causa a efecto o de mutua interdependencia demostrable por la ciencia empírica.

[35] Es también posible que los elementos implicados en el concepto de acción lógica no agoten lo económico.

[36] *Traité*, 152.

Parece provenir de que formuló su análisis en términos de actos unidad aislados, sin referencia a sus interrelaciones en sistemas de acción, lo que era, realmente, suficiente para su propósito. Porque, siempre que sólo se considere el acto unidad aislado, el elemento lógico es, por así decir, todo de una pieza. O sea, que sólo está la simple relación de un fin único con los medios relevantes. Sin embargo, una vez que se consideran también los sistemas de acción, surgen dos importantes líneas de distinción.

Después de todo, la acción lógica debe necesariamente implicar esta simple relación de los medios con un fin único, puesto que es el «átomo» elemental a partir del cual se construye toda la estructura de los sistemas de acción. En su aplicación al aspecto racional del átomo elemental, puede llamarse a éste elemento tecnológico de la acción o, lo que es mejor a efectos generales, de la relación intrínseca medio-fin. Pero el detenerse aquí equivale, precisamente, a una explicación objetablemente «atomística» de la cuestión, desde un punto de vista estructural; y aquí es donde Pareto se detiene en su tratamiento explícito de esta cuestión. Pasó a desarrollar un sistema de elementos.

Pero tan pronto como se considera un sistema de acción se introduce una complicación. La existencia de una pluralidad de fines implica el que ciertos medios son medios potenciales para más de un fin. Luego, en la medida en que estos fines son escasos, en relación con sus usos potenciales, el actor se enfrenta con un problema distinto del de maximizar la eficacia tecnológica: el de la elección de los medios «mejor adaptados» para un único fin dado. Este problema es el de la asignación de medios escasos entre sus varios usos potenciales. Esto es a lo que cabe considerar, con gran utilidad, el elemento específicamente económico de la acción lógica [37]. Debe tenerse presente que en toda acción económi-

[37] Sobre todo este problema véase Talcott Parsons: *Some Reflections on the Nature and Significance of Economics*, «Quarterly Journal of Economics», mayo, 1934. Este estudio no puede pretender agotar una cuestión sutil. Sólo da una formulación muy general del aspecto de la distinción que tiene primordial significación en el presente contexto. Hay un sentido en el que la eficacia tecnológica implica a la «economía» (como, por ejemplo, una medida de la eficacia de un generador de turbina por agua es el porcentaje de energía cinética de agua que cae

ca concreta está, por definición, implicado un elemento tecnológico.

El modo más simple de ilustrar esto es en términos de gasto individual. Al sopesar los modos y medios de alcanzar un fin dado, el individuo tendrá que tener presentes, al menos, dos grupos de consideraciones: por una parte, lo que se suele denominar la «eficacia» de un procedimiento dado; por otra parte, su «coste». Así, pues, al construir una casa surgirá la cuestión de qué tipo de calefacción se va a instalar. Puede suponerse que cabe disponer, como fuentes de calor, de: electricidad, gas, petróleo y carbón. Las dos primeras son, en relación con la acción, las más eficaces, en el sentido de que proporcionan los resultados más satisfactorios con las menores molestias para el operario. Pero, al menos en Nueva Inglaterra, pueden ser mucho más caras que las otras, especialmente, que el carbón. De ahí que a mucha gente que querría tenerlas le frene esta causa. En estos términos, el coste es el sacrificio de otras utilidades que el dinero extra podría haber comprado, suponiendo que los recursos monetarios del individuo son limitados. Esto es a lo que muchos economistas llaman coste de oportunidad. Las consideraciones de coste pueden, así, estar a menudo en conflicto con las de eficacia tecnológica [38]. Podemos encontrar necesario elegir el modo menos eficaz de hacer una cosa porque es el más barato.

El coste monetario de los bienes y servicios adquiribles en un mercado no es, desde luego, un dato último para la economía, sino que él mismo refleja, con mayor o menor precisión, las condi-

que convierte en energía eléctrica utilizable). He aquí una cuestión de economía de energía en el sentido físico. Pero no se trata de un problema económico mientras no entra el coste, en el sentido económico específico, del modo concreto de obtener la energía. Además, el concepto de tecnología aquí utilizado supone medidas de eficacia distintas de la energía física. La última no es, por ejemplo, aplicable a la tecnología de la contemplación mística.

[38] En este contexto, «tecnológico» se entiende con referencia a la acción. La eficacia, pues, se refiere, desde el punto de vista del actor, a la consecución de un fin con un mínimo de «sacrificios»; o haciendo un mínimo de cosas que el actor de otro modo, no haría sino a causa del fin. No se identifica con la eficacia mecánica, por ejemplo.

ciones de escasez relativa en relación con la demanda en la sociedad en general. Los precios son el principal instrumento de la sociedad para economizar, para asegurar que los recursos escasos no se aplicarán, al por mayor, a las utilizaciones menos importantes.

La esencia de la cuestión, en el presente contexto, consiste en que la introducción de las consideraciones económicas, además de las tecnológicas, implica la relación, no sólo del acto unidad concreto sino también de cualquier cadena en la que pueda estar situado, con la más amplia trama de cadenas entretejidas con ésta. El concepto de lo económico está elaborado con especial referencia a la importancia de otras cadenas en la dirección «ascendente», o sea, en la dirección de los fines últimos [39].

Esto agota el análisis de la acción lógica, siempre que la atención se limite a un individuo analíticamente aislado. Este individuo, necesariamente, no sólo se enfrenta con problemas tecnológicos sino también con problemas económicos, puesto que, para actuar racionalmente, debe asignar no sólo los recursos de su medio sino también sus propias «energías». Esto es a lo que se ha llamado «economía de Robinsón Crusoe». Pero, en condiciones sociales, la importancia del aspecto económico se ve enormemente aumentada por dos hechos: uno es el de que hay un problema de asignación de recursos, no sólo entre fines distintos, sino también entre los fines de distintos individuos. El otro es el de que los recursos disponibles, en cuanto vistos desde el punto de vista de cualquier individuo, no sólo incluyen sus propias facultades y el medio no humano sino también los servicios potenciales de otros. Así, pues, entre los medios para los fines de cualquiera están las acciones de los otros. Estos dos elementos resultan importantes mediante la división del trabajo y el consiguiente proceso de cambio [40].

En primer lugar, en cualquier sociedad debe, obviamente, haber algún mecanismo mediante el que se solventen las preten-

[39] Sobre la relación entre las categorías tecnológicas y las económicas, véase C. H. Taylor, «Economic Theory and Certain Non-economic Elements in Social Life», en *Explorations in Economics, Essays in Honor of F. W. Taussig*, págs. 380 y siguientes.

[40] Y de organización de la producción.

siones relativas de diferentes individuos de controlar los recursos escasos no humanos disponibles. Hay dos alternativas básicas con respecto al tipo de proceso mediante el que estas pretensiones pueden, verosímilmente, ajustarse. O bien la solución puede, simplemente, ser una resultante de que cada cual trate de alcanzar sus propios fines, en las condiciones dadas, o puede haber algún principio impuesto y puesto en vigor desde fuera del mismo proceso competitivo que produzca una situación relativamente estable a este respecto [41]. Pero los que intentan imponer la primera alternativa, como solución completa, deben hacer frente a un problema: que, como tal, no explica por qué debería haber alguna limitación a los medios mediante los cuales cualquier individuo o grupo pueden impulsar sus pretensiones de controlar recursos a expensas de las pretensiones de otros. Porque, en ausencia de tal limitación, no hay nada que impida el empleo masivo de una clase muy importante de tales medios, que puede ser calificada de coactiva.

En la medida en que cualquier individuo o grupo tenga control sobre elementos de la situación en la que otro actúa, en aspectos susceptibles de afectar a la realización de los fines del otro, puede utilizar este control de modo que afecte a la posición del otro. Sobre todo, amenazando con alterar la situación en perjuicio del otro, puede hacer que «merezca la pena» para éste hacer lo que él quiere, para evitar las amenazantes alteraciones, o «sanciones». Puede mostrarse fácilmente, como lo ha sido en forma clásica por Hobbes [42], que este uso potencial de la coacción desembocaría en un conflicto que, a falta de fuerzas restrictivas, degeneraría en una «guerra de todos contra todos», reino de la fuerza y el fraude. De ahí que, sobre esta base, y en la medida en que los fines sean factores reales de la acción, deba haber algún control sobre el ejercicio por algunos individuos de poder coactivo sobre otros, si es que ha de haber algún tipo de orden social [43].

[41] Los dos son, desde luego, elementos. No hay obstáculo a que ambos estén implicados en la misma situación concreta.

[42] Cap. III, pág. 139.

[43] En el sentido normativo. Pero el hecho es que la sociedad, tal y como nos es empíricamente conocida, tiene en dicho elemento de orden normativo una de sus más destacadas características distintivas. De ahí el problema: ¿cuál es la fuente de este orden?

Esencialmente, la misma situación se revela de forma todavía mas drástica cuando los individuos son concebidos directamente como medios para los fines recíprocos, en lugar de como pretendientes que compiten por el control de recursos impersonales. Realmente ésta es la situación que Hobbes tuvo fundamentalmente presente, y es la más urgente de las dos [44].

Así, pues, cuando se tienen en cuenta las relaciones de una pluralidad de individuos en un sistema de acción, el potencial conflicto de fines entre individuos significa que el proceso económico de asignación está sujeto a la influencia de un factor externo, no incluido en la formulación del concepto original del elemento económico de la acción anterior. Deriva esto de que el complejo total de necesidades relevantes (o fines) no constituye un único medio de control, como sucede con el individuo. Consiguientemente, el problema, a este nivel, no es simplemente de asignación como tal, sino también de determinación de algunas de las condiciones en las que va a tener lugar la asignación. Para que tenga lugar un proceso económico dentro de una sociedad, debe haber algún mecanismo por el que se alcance un equilibrio relativamente estable en las relaciones de poder entre individuos y grupos.

Sólo dentro de este sistema relativamente estable de control o de orden puede crecer lo que se suele llamar sistema económico. Pero una vez que tal esquema existe, hay oportunidad para un amplio desarrollo de la división del trabajo. Continúan realizándose procesos de intercambio estables y regulares, sobre todo por limitaciones sobre los medios mediante los cuales es posible conseguir el consentimiento de la otra parte para una transacción. Este proceso es acompañado por el desarrollo de técnicas que facilitan el proceso de cambio; sobre todo, del dinero, de la banca y del crédito. Pero nunca debe olvidarse, como tan a menudo han olvidado los economistas, que todo esto depende de la existencia de una serie de condiciones de control cuya alteración puede tener consecuencias inmensamente importantes para los procesos concretos. Es uno de los mayores méritos de Pareto, como se mostrará en el próximo capítulo, el no haber menospreciado estas

[44] Todo esto ha sido suficientemente tratado en el cap. III.

consideraciones, habiendo, por el contrario, hecho un uso muy importante de ellas.

Una buena ilustración de la importancia de tales elementos de orden es el papel del sistema de un solo precio. La mayoría de los americanos dan, simplemente, por supuesto que la gran mayoría de los artículos en cuya compra piensan se ofrecen, por lo que se refiere al contexto de una transacción dada, a un precio fijo dado, y que todo lo que el comprador tiene que hacer es decidir si comprará o no, o cuánto, a ese precio. Pero éste es un elemento de orden, que no es, en modo alguno, inherente a las relaciones entre compradores y vendedores como tales, como sabe cualquiera con experiencia en países en los que, en ciertos campos al menos, no prevalece el sistema. Así, pues, un cochero italiano regateará [45], a menudo, con la mayor ferocidad, y el pobre americano, acostumbrado a pagar lo que figura en el contador, se verá completamente perdido, y muy a menudo pagará una cantidad exorbitante simplemente para librarse, lo más rápidamente posible, de una situación difícil. El sistema de un solo precio, pues, tiene el efecto de proteger al comprador de la explotación de sus necesidades inmediatas, de la ignorancia o de la ineptitud para el regateo con un vendedor astuto y sin escrúpulos. Las habilidades del último, aunque en modo alguno inútiles en nuestra sociedad, deben ejercitarse en otras esferas, algo alejadas de la transacción final implicada en la compra de bienes de consumo.

Se han desarrollado todas estas consecuencias sin suscitar la cuestión de la relación entre sí de los sistemas de fines últimos de distintos individuos en la misma sociedad. De nuevo hay sobre este punto dos posturas fundamentales alternativas [46]. Una es la de que estos sistemas de valores varían, en contenido, al azar, en relación con las condiciones externas [47]. Este es el postulado con el que Hobbes empezó, y su experiencia de él es muy instructiva: para evitar la recaída en una «guerra de todos contra todos»

[45] Quizá haya Mussolini cambiado todo esto.

[46] En principio, desde luego. Estamos desarrollando casos abstractos, análogos a las sociedades abstractas de Pareto.

[47] Definidas, como por Hobbes, como un sistema que sólo implica elementos utilitarios de la acción.

es preciso que haya un instrumento de control. Y para que el postulado sea rigurosamente sostenido, este instrumento debe estar *fuera* del sistema social en cuestión. El modo como Hobbes explica el origen del instrumento, el soberano para él, consiste realmente en violar su postulado, en afirmar una momentánea identidad de intereses —en seguridad— de la que deriva el contrato social.

La otra postura va a suponer un grado significativo de integración de los fines últimos en un sistema *común* [48]. Mucho tendrá que decirse, a lo largo del resto del libro, sobre las ramificaciones e implicaciones de esta posibilidad. Baste decir aquí que abre paso a una interpretación de la base del orden en una sociedad que es, en cierto sentido, «inmanente», fundada en el carácter de la sociedad misma. El si este elemento va a tener importancia empírica es esencialmente una cuestión de hecho y no puede responderse sólo en términos del presente análisis abstracto.

El razonamiento puede, pues, resumirse del siguiente modo: el desarrollo de las implicaciones de la concepción de Pareto, en su aplicación a la estructura de los sistemas sociales de acción, lleva a un esquema más complicado que el que hemos encontrado hasta ahora o que el que pudiera desarrollar cualquier teoría atomística. En lugar de en términos de actos unidad únicos y aislados, hay que pensar en términos de cadenas complicadas e interconexionadas de relaciones de medios a fin. Estas pueden, sin embargo, ser analizadas con referencia a un limitado número de elementos importantes.

En primer lugar, es una necesidad lógica que tales cadenas, si los fines han de constituir, de algún modo, un elemento analíticamente significativo de la acción, deban caer dentro de tres sectores: fines últimos, condiciones y medios últimos y un sector intermedio, cuyos elementos son tanto medios como fines, según el punto de vista (medios cuando se miran desde «arriba» —del fin a los medios— y fines cuando se miran desde «abajo» —de los medios al fin).

En segundo lugar, con respecto a la relación de los fines últimos

[48] El presente razonamiento sólo se refiere al caso límite en el polo de la «perfecta integración».

entre sí, se suscita, a tres niveles distintos, el problema de la extensión de los sistemas. Por lo que se refiere a una sola cadena de medios a fin no hay problema. Cuando, sin embargo, se tiene en cuenta el sistema de acción total de un individuo, la necesidad económica de asignar recursos escasos entre usos alternativos implica que, si el sistema de acción ha de ser, de algún modo, lógico, los fines últimos deben estar integrados, en dicha medida, en un sistema coherente. El carácter fortuito de los fines últimos no puede existir en un sistema concreto de acción al que sea aplicable el concepto de acción lógica en este sentido [49].

En tercer lugar, al nivel social de un sistema que implica una pluralidad de individuos, se suscita, de nuevo, el mismo problema. Es lógicamente posible, en la hipótesis de un instrumento de control exterior para que no haya integración de estos sistemas individuales en un sistema común, sino que falle este *deus ex machina* [50], que tal integración sea también una necesidad lógica de un sistema autónomo de acción lógica.

Esencialmente las mismas consideraciones, vistas desde un punto de vista algo distinto, llevan a una subdivisión tripartita del sector intermedio de la cadena medios-fin. Hay, en primer lugar, en la medida en que sólo está implicado un fin único e inmediato, un elemento tecnológico. Pero la consideración de la posible aplicabilidad de los mismos medios escasos a una pluralidad de fines alternativos introduce un segundo elemento: un elemento económico. En la medida en que la acción lógica sea económica en este sentido, tiene como fines inmediatos los dos siguientes: la adquisición de control sobre tales medios escasos y su asignación racional.

Pero a un nivel social, especialmente el primero de éstos [51], el aspecto «adquisitivo» de la acción social, implica un tercer ele-

[49] Este es uno de los defectos lógicos fundamentales de la teoría utilitaria. El punto es competentemente desarrollado por R. W. Souter, *Prolegomena to Relativity Economics.*

[50] No es completamente absurdo calificar a la teoría social de Hobbes de «deísmo social». El modelo lógico es esencialmente igual con el soberano en el papel de Dios.

[51] Lo que es, desde el punto de vista de un individuo dado, adquisición, resulta, desde el punto de vista de una colectividad, asignación.

mento. Donde otros están implicados, la coacción es un medio potencial para el deseado control, que no está incluido en el concepto económico como tal.[52]. Tiene también un doble aspecto semejante: el ejercicio de poder coactivo como medio y su adqui-

[52] La base para esta afirmación necesita de alguna clarificación ulterior. El concepto económico ha sido formulado en relación con el problema de la asignación de recursos escasos entre los distintos fines de un individuo aislado. La cuestión es la de la extensión de estas consideraciones a una sociedad que implica una pluralidad de individuos. En primer lugar, la hipótesis de la racionalidad se formula constantemente: se supone que cada actor está en posesión de un conocimiento adecuado a la situación y a cualesquiera acciones posibles. Así, pues, cualquier actor *A* puede buscar alcanzar sus propios fines intentando, entre otras cosas, influenciar la acción de otro actor *B* en la dirección en la que desea que vaya la acción. Sobre la base racional supuesta, puede hacerse esto de uno de dos modos distintos: *A* puede utilizar el control que tiene sobre la situación en la que *B* debe actuar, para ofrecer, condicionado a que *B* haga algo que él quiere, cambiar la situación de *B* de un modo que él sabe será ventajoso para *B*. O, por otra parte, puede utilizar su control para amenazar, condicionado a que *B* no consiga hacer lo que él quiere, utilizar su control para variar la situación de *B* en perjuicio de *B*. En cualquiera de los dos casos, *B* puede elegir, entre las alternativas abiertas, como le parezca oportuno. Al primer modo de influir sobre la acción de los demás se le aplica, esencialmente, el mismo análisis que a la asignación de recursos individuales. Puede, pues, llamársele intercambio económico. Pero para que esté, de algún modo, generalizado en un sistema social, debe haber algún modo de limitar el recurso al segundo método, la coacción, puesto que éste es, muy generalmente, en la situación inmediata, el más fácil; consiguientemente, desde el punto de vista de *A*, el método más eficaz. El fraude, que juega un papel muy importante en los sistemas concretos de acción, no pertenece al presente contexto analítico, porque sólo es posible en la medida en que el conocimiento de *B* no sea adecuado a la situación. Es evidente, sin embargo, que, para que haya un gran desarrollo, concretamente del intercambio económico, hay también que mantenerlo a raya. Un conocimiento adecuado en la hipótesis de que no haya intento alguno por parte de *A* de perpetrar un fraude sobre *B* resulta inadecuado cuando la posibilidad de fraude entra en juego. Hay varios otros modos posibles de influir sobre la acción de otros, pero son demasiado complejos para que los consideremos aquí.

sición como fin inmediato. De ahí que quepa hablar de tres clases de fines inmediatos o próximos que caen dentro del sector intermedio: la consecución de eficacia tecnológica y la de control sobre la riqueza y sobre el poder coactivo. Cada uno puede, a su vez, concretamente, servir de medio para los otros dos. El elemento de poder coactivo puede ser denominado elemento «político» [53].

Pero, así como cada uno puede servir de medio para el otro, están en una especie de relación jerárquica recíproca: resultando cada uno, con una ampliación de la serie de condiciones implicadas, una condición para la consecución del que está antes que él. Así, pues, en la medida en que otros fines no están implicados, los fines tecnológicos son autosuficientes. Pero, tan pronto como otros fines empiezan a competir por los medios potenciales para un fin tecnológico, su «economía» viene a ser una condición necesaria de la racionalidad de su empleo para el fin en cuestión. El contexto más amplio subordina en un sentido el elemento tecnológico de la eficacia al económico. Análogamente, la «economía» en relación con otras personas implica el ajuste de las relaciones de poder para ellas. Hasta que éstas estén ajustadas, es irracional interesarse por sus potenciales servicios en sólo un contexto económico.

LA TEORIA DE LA UTILIDAD SOCIAL

Puede parecer, en esta larga digresión, que nos hemos olvidado de Pareto, pero no es éste el caso. Ha parecido necesario construir este esquema, bastante elaborado, para suministrar una base para la interpretación de lo que es, en el contexto de este estudio, la parte teórica más interesante de su obra: la teoría de la utilidad social. Es cierto que no llevó su propio esquema analítico, en esta

[53] Apenas puede decirse que el elemento político, en este sentido, sea el tema central admitido de la ciencia política tan claramente como el elemento económico, tal y como se ha definido antes, lo es de la economía. El elemento de poder, sin embargo, es, sin duda, uno de los hilos centrales que corren a lo largo del pensamiento político y es en él mucho más importante que en cualquier otra ciencia social. El uso, por consiguiente, no carece por completo de base en el precedente.

dirección, hasta grados de elaboración tales como éstos. Pero se mantendrá la tesis de que el modo como trata el problema de la utilidad social sólo puede ser adecuadamente entendido si se tiene presente que implica esencialmente, visto desde un punto de vista algo distinto, el esquema que acabamos de trazar.

La filiación de esta teoría a partir de los problemas de la teoría económica es realmente muy clara. Cabe decir que Pareto intenta extraer de la teoría de la utilidad social el equivalente sociológico de la doctrina económica de la máxima satisfacción, de la que ya se ha tratado en relación con Marshall. Es, se recordará, el postulado de que, en ciertas condiciones cuidadosamente definidas, la búsqueda por cada individuo de su propio interés económico o sea, su intento de maximizar los medios para satisfacer sus propios fines llevará a la máxima satisfacción posible de todos los demás individuos de la misma colectividad. Las principales condiciones son: racionalidad de la acción, movilidad de recursos, independencia de las necesidades respecto de los procesos de su satisfacción, competencia y equivalencia sustancial en el intercambio, sólo posible mediante la eliminación de la fuerza y el fraude y de otras formas más suaves de coacción, quizá incluso de ciertas formas de ejercicio del poder distintas de la coacción [54].

Partiendo de este punto, Pareto marcha, mediante cuatro pasos, hacia el punto álgido de su razonamiento. Los dos primeros pasos se refieren a máximos de utilidad en el contexto de la economía; los dos últimos se refieren al contexto de la sociología. La naturaleza de la distinción es una de las cuestiones más importantes a tratar. A la utilidad en el contexto económico le llama «ofelimidad» (*«ophelimity»*), término acuñado por él mismo [55]. Conviene adaptarse a su uso.

Pareto dice:

En economía política podemos definir un estado de equilibrio tal que cada individuo obtenga un máximo de «ofelimidad». Las condiciones pueden estar dadas de modo que este equilibrio esté perfectamente determinado. Si, sin embargo, abandonamos

[54] La cuestión es demasiado intrincada para entrar aquí en ella. Afortunadamente, su solución no afecta al razonamiento presente.

[55] *Traité*, 2128.

algunas de estas condiciones, se pierde esta clara determinación y el equilibrio será posible en una infinidad de puntos distintos para los que se alcancen máximos de utilidad para los individuos. En el primer caso, los únicos cambios posibles son los que llevan al punto determinado de equilibrio; en el segundo, resultan también posibles otros cambios. Dichos cambios son de dos tipos claramente distintos. En el primer tipo, al que llamaremos *P*, los cambios son de tal carácter que, al actuar en interés de algunos individuos, necesariamente perjudicarán a otros. En el segundo tipo, al que llamaremos *Q*, los cambios son tales que actúan en interés de, o en detrimento de, todos los individuos sin excepción [56].

En un punto *Q* de un proceso de cambio puede ser posible para el cambio continuar todavía en una dirección dada, con un aumento de la «ofelimidad» para *cada* miembro de la colectividad. *Tal* cambio puede estar «justificado», sobre bases puramente económicas, porque no se suscita cuestión alguna sobre la comparación cuantitativa de las «ofelimidades» de distintos individuos. Por otra parte, tal cambio alcanzaría eventualmente un límite *P*, más allá del cual, cualquier nuevo cambio en la misma dirección sólo aumentaría la «ofelimidad» de algunos a expensas de otros. Sin tener en cuenta [57] las cifras implicadas en cada parte, «es necesario, para decidir si hay que pararse o que continuar, recurrir a consideraciones ajenas a la economía; o sea, es necesario decidir en términos de consideraciones de utilidad *social*, éticas u otras, a *qué* individuos debería beneficiar la decisión y quiénes deberían ser sacrificados. Desde un punto de vista puramente económico, una vez que la colectividad ha llegado a un punto *P* debería pararse». A este punto Pareto le llama máximo de ofelimidad *para* una colectividad; puede ser parafraseado, para los *miembros* de la colectividad tomados *distributivamente*.

Ahora bien, «si una colectividad pudiera ser considerada como una persona tendría un máximo de "ofelimidad", como lo tiene una persona; o sea, habría puntos en los que la ofelimidad *de* la colectividad *(como unidad)* sería maximizada» [58]. Pero tal máximo

[56] *Ibid*, 2182.
[57] *Ibid.*, 2129.
[58] *Ibid.*, 2130.

de «ofelimidad» de una colectividad no existe porque, entre otras cosas, las ofelimidades de distintos individuos son cantidades heterogéneas que no se pueden comparar. Sólo porque un máximo *para* la colectividad no implica tal comparación tiene significado para la *economía*.

¿Qué significa todo esto? Sin duda que, para Pareto, al nivel económico de análisis sólo le afectan los procesos de adquisición y de asignación de medios a fines *individuales* dados. Siempre que un cambio dado afecte a todos los individuos en la misma dirección, sea su efecto [59] sobre la colectividad de aumento o de disminución de la ofelimidad total, puede determinarse en términos puramente económicos. Pero tan pronto como esto deje de ser cierto, de modo que una comparación de las ofelimidades de distintos individuos resulte necesaria para llegar a un juicio sobre el efecto neto, deben invocarse consideraciones extraeconómicas: de utilidad social. Nótese que Pareto *no* dice que la comparación no pueda hacerse, sino que no puede hacerse en términos económicos. Son las «ofelimidades» no las utilidades las que son heterogéneas como tales. Al nivel tecnológico, no se plantea problema alguno de comparación de fines. Al económico, sí se plantea, pero las meras consideraciones económicas no justifican el ir más allá del propio sistema de fines del individuo, para compararlo con otros. Esto está completamente de acuerdo con el análisis precedente.

Pareto procede ahora [60] a extender su análisis al campo más amplio de la «sociología». Aquí se subraya especialmente que ciertos cambios afectan a los intereses de distintos grupos de individuos en distintas direcciones. Y tales diferencias de tratamiento son sancionadas mediante los actos de autoridad pública, y de otros modos. El *efecto* de tales actos consiste en, «para mejor o para peor», comparar todas las utilidades de los individuos de las que la autoridad tiene noticia. «En resumen, realiza toscamente

[59] En el sentido de si el cambio significa un aumento o una disminución netos de ofelimidad para la colectividad. A esto no se le puede dar un valor *numérico* absoluto o porcentual sin supuestos adicionales que implicarían una comparación de las ofelimidades de distintos individuos.

[60] *Traité*, 2131.

la operación que la economía pura realiza rigurosamente cuando, por medio de ciertos coeficientes, convierte en homogéneas cantidades que son heterogéneas» [61]. Continúa:

En pura economía no es posible considerar a una colectividad como a una persona individual; en sociología cabe considerar a una colectividad, *si no como persona, al menos como unidad.* La *ofelimidad de* una colectividad no existe, pero cabe concebir, de forma rigurosa, la *utilidad de* una colectividad. He aquí por qué no hay peligro, en economía pura, de confundir el máximo de ofelimidad *para* una colectividad con el *de* la colectividad, puesto que el último no existe; mientras que en sociología hay que tener mucho cuidado de no confundir el máximo de *utilidad para* una colectividad con el máximo *de* una colectividad, porque los dos *existen* [62].

¿Qué son, pues, estos dos máximos? ¿Cuál es su distinción respecto de los máximos de ofelimidad y entre sí? Finalmente, ¿cuáles son las implicaciones teóricas de «que ambos existan»?

Citamos de nuevo: «Cuando los proletarios dicen que no quieren tener hijos que sólo servirán para aumentar el poder y la riqueza de la clase gobernante, están hablando de un problema de máximo de utilidad *para* la colectividad» [63]. O sea, que el problema, a este nivel, es *distributivo;* se trata de la regulación de las demandas en conflicto, de distintos individuos y grupos de la comunidad, de productos que son, por alguna razón, escasos: cuanto más tiene uno, menos queda para los demás. En todas las sociedades existe tal problema distributivo entre las pretensiones de los distintos individuos y grupos de alcanzar sus propios fines aparte de, o en conflicto con, los de otros.

¿Cómo se diferencia esto del aspecto distributivo de la economía? En que implica consideraciones más extensivas. La teoría económica, en la medida en que se extiende al campo de las relaciones sociales, sólo formula ciertos elementos de estas relaciones: los que tienen que ver con la determinación de la asignación racional de los medios comprables. Pero esto, como se ha visto,

[61] *Ibid.*
[62] *Ibid.*, 2133. El bastardilleado es de T. Parsons.
[63] *Ibid.*, 2134.

sólo es posible, al nivel social, en la medida en que hay un sistema relativamente estable de orden social mediante el que se elimina la coacción. Este sistema no depende fundamentalmente de factores económicos. Por lo que al presente razonamiento se refiere, la *utilidad para* una colectividad difiere de la correspondiente ofelimidad precisamente en que se introduce en el cuadro el aspecto distributivo de este sistema: se trata de regular las relaciones distributivas de los individuos *en general*, no meramente en su aspecto económico. Y, sobre todo, esto no implica la simple distribución de riqueza, sino también la de *poder*. Sin una distribución tan relativamente determinada no puede haber sistema social.

Pareto añade: «Deberíamos llegar a la conclusión, no de que es imposible resolver problemas que consideran, simultáneamente, utilidades heterogéneas, sino de que, para tratar de estas utilidades heterogéneas, es necesario adoptar una hipótesis que las haga comparables» [64]. Pareto parece aquí considerar juntos dos aspectos del problema que es importante distinguir. Aquí parece ocuparse fundamentalmente de la política pública: ¿sobre qué supuestos es posible decidir cuál de dos medidas alternativas contribuirá más a la utilidad total *para* la colectividad? La respuesta es que esto depende de cuál sea el criterio distributivo conforme al cual esté actuando la autoridad. Sólo cuando se ha introducido tal hipótesis queda el problema determinado. Pero tal hipótesis no se basa en los hechos experimentales, porque, dentro de los límites de las condiciones de existencia de la sociedad, no hay hechos determinados en este sentido. Es más bien cuestión de los fines últimos de la autoridad, que para el observador son arbitrarios. «No tenemos otro criterio que el sentimiento» [65].

Pero este aspecto «virtual» no es todo lo que cuenta, ni siquiera la parte más importante de lo que cuenta, para el razonamiento presente. Porque si se da por supuesta esta limitación a la posible base «científica» de la política pública, tiene una implicación de gran importancia para el carácter empírico de la sociedad en cuestión. No es sólo que se necesite tal hipótesis para juzgar una medida, sino que, en la medida en que: *a*) las acciones de los

[64] *Ibid.*, 2137.
[65] *Ibid.*, 2135.

hombres estén guiadas por fines subjetivos y *b*) sus utilidades, o sea, sus fines, sean heterogéneos, debe existir, de algún modo «vigente», aunque, quizá, no «aceptado», un tal principio, en cuyos términos sus utilidades heterogéneas se vean, a efectos prácticos, reducidas, *grosso modo*, a un denominador común. O sea, que la política pública no puede estar completamente guiada por la ciencia, porque las acciones de los hombres en la sociedad, aun cuando sean racionales con referencia a fines dados, implican consideraciones no científicas en la determinación de las relaciones actuales existentes de éstas entre sí. Pero, cualquiera que sea su fuente, las relaciones *existen*, las utilidades *son*, en grado apreciable, homogeneizadas. De otro modo no podría haber sociedad.

Obviamente, sin embargo, esto no es todo. Todavía no se han explicado el concepto de máximo de utilidad *de* una colectividad y su distinción del que acabamos de tratar. Pareto dice: «En sociología, podemos considerar a una colectividad si no como a una persona *al menos como a una unidad*» [66]. ¿Qué tipo de unidad, además de la implicada en el máximo *para* una colectividad, ya que Pareto insiste mucho en la distinción? [67]. La respuesta importante en el presente contexto [68] estriba en una frase que aparece

[66] *Ibid.*, 2133.

[67] Así, pues, dice: «Aun en los casos en que la utilidad del individuo no se opone a la de la colectividad, los puntos de máximo en los dos casos *(para* y *de)* generalmente no coinciden.» *Ibid.*, 2138.

[68] Otro sentido en el que la sociedad constituye una unidad es en el de que sus miembros están unidos por las mismas condiciones de supervivencia que un grupo. Algo tal como la agresión desde fuera, o una catástrofe natural (como la sequía, la inundación o el terremoto) les afecta, más o menos, como a una unidad. Estas consideraciones son, sin duda, importantes para el razonamiento de Pareto tomado concretamente. Pero, al nivel analítico del presente estudio, pueden ser desatendidas, ya que no llevan a problemas teóricos nuevos. Se incluirían en los modos como cualquier grupo social se ve limitado, en sus variaciones, por las condiciones de su medio. Ya se ha expuesto la opinión de Pareto sobre el status de estas condiciones en relación con la determinación de la «forma» de la sociedad, al estudiar el darwinismo social, y no hay por qué repetirla aquí. Es la otra línea de pensamiento

en el texto francés de su obra [69], en relación con el segundo de los dos tipos abstractos de sociedad ya tratados, tratamiento que sigue inmediatamente al de la utilidad social.

Era, se recordará, una sociedad «determinada exclusivamente por el razonamiento lógico-experimental» [70]. Aquí dice él, como se recordará: «La forma de la sociedad no está, en absoluto, determinada porque las circunstancias externas estén dadas. Es necesario, además, indicar *el fin que la sociedad debiera perseguir por medio del razonamiento lógico-experimental*» [71]. Tras su insistencia sobre el aspecto distributivo del problema de la utilidad *para* una colectividad, no puede ser sino significativo el que aquí hable no de los «fines que los *miembros* de una sociedad (distributivamente) debieran perseguir», sino de «*el fin* que la sociedad debiera perseguir». Esto es, sin duda, considerar a la colectividad una *unidad*, en el sentido de que cabe pensar que la sociedad persigue un único fin *común* (o sistema de fines) y no simplemente fines individuales discretos.

No parece haber otra explicación posible de lo que Pareto quiso decir con este concepto y con la necesidad de distinguirlo del otro. Esta segunda sociedad abstracta no es, desde luego, la sociedad humana concreta, pero eso no quiere decir que sea empíricamente irrelevante. Al contrario, se considera que la sociedad humana está en un estado intermedio entre ella y el otro tipo abstracto. De ello se sigue ciertamente que debe ser opinión de Pareto el que el «fin que la sociedad (como unidad) persigue» es un importante *elemento* de la sociedad humana concreta.

la que promete dar fruto teórico en el presente contexto; de ahí que sólo ella sea seguida.

Esta unidad, al nivel susceptible de análisis en términos de categorías no subjetivas, puede fácilmente incluir un elemento socialmente emergente, adscribible a la asociación en colectividades de organismos humanos individuales. El presente razonamiento sólo se ocupa del «aspecto» de la unidad de una colectividad que cabe considerar, analíticamente, como adscribible a elementos de valor. En la medida en que esto es así, es legítimo hablar de los valores como de algo que se tiene «en común».

[69] Véase nota 15 a pie de página, pág. 291.

[70] *Traité*, 2141.

[71] *Ibid.*, 2141. El bastardilleado es de T. Parsons.

sí en una relación *jerárquica*. El principio de la jerarquía consiste en que cada nuevo paso implica una serie de consideraciones más amplias que el anterior; afirma complejidades del sistema no relevantes sobre la base analítica más estrecha. Lo que define específicamente cada nuevo paso es *la inclusión de un elemento adicional, fundamental y estructural, del análisis medio-fin*, tal y como se ha descrito antes, de modo que al final se alcance la concepción de un *sistema* social completo de relaciones intrínsecas medio-fin en el extremo racional, cuya totalidad sea necesaria para la comprensión de una sociedad completa.

Así, pues, no se suscita problema alguno de utilidad al nivel tecnológico, ya que no está implicada una comparación entre fines. El problema se plantea, en primer lugar, al nivel económico, pero aquí es sólo distributivo. La regulación de pretensiones económicas conflictivas entre individuos implica consideraciones más que económicas, porque aquí las consideraciones económicas son subsidiarias de las políticas (las del poder coactivo), de modo que cada distribución económica sólo es posible dentro de un sistema general de justicia distributiva. Pero todas estas cuestiones distributivas sólo se refieren a la solución de conflictos potenciales de pretensiones individuales de riqueza y poder, sin indicar la base de unidad sobre la que descansa la estructura considerada como un todo. Así, pues, el análisis de Pareto está de acuerdo, en cada punto, con el perfil general antes expuesto de la relación intrínseca medio-fin. ¿Puede ser tal correspondencia una pura coincidencia?

EL ASPECTO NO LOGICO DE LOS SISTEMAS SOCIALES

A estas alturas es probable que el lector manifieste una cierta, y perdonable, irritación. ¿No es cierto que lo que a Pareto le interesa fundamentalmente es la acción *no lógica*, y que la exposición se ha ido desarrollando a lo largo de casi veinte páginas refiriéndose, aparentemente, sólo a la acción lógica? ¿No es éste un caso de *Hamlet* sin Hamlet? Si nos detuviésemos aquí lo sería indiscutiblemente; pero todo esto no ha sido sino un prolegómeno necesario para una interpretación definitiva del significado estruc-

tural de la distinción entre acción lógica y no lógica. Esto se intentará ahora, en un esfuerzo por mostrar cómo el esquema que acabamos de trazar está relacionado con algunos de los otros elementos de los que Pareto trata.

El punto de partida más favorable consiste en recordar su afirmación de que «la sociedad humana está en un estado intermedio entre los dos tipos» [75]. ¿Qué implica esto? Para contestar a la pregunta es necesario considerar otra implicación del esquema desarrollado a partir de la concepción de la acción lógica. O sea, que se descubrió que el significado analítico del concepto, a los efectos presentes, descansaba esencialmente sobre la hipótesis de que los fines subjetivos constituyen un elemento efectivo de la acción [76]; sólo sobre esta base resulta sostenible el punto de vista de que la economía o cualquier otra ciencia que se centre sobre la acción lógica tienen una significación explicativa [77]. Este punto de vista implica que el concepto de acción lógica no sólo no necesita referirse a una clase de acciones concretas, incluso hipotéticas, sino que su carácter abstracto puede ser de un tipo peculiar. Puede definir una norma lo que la acción *debería* ser, en ciertos supuestos [78]. Tal norma puede ser, simplemente, una prescripción ideal, pero puede ser también relevante para el análisis causal de la acción humana concreta. Es así relevante en la medida en que hay pruebas empíricas de que los hombres se esfuerzan por actuar lógicamente, por alcanzar la norma. Luego, por lejos que su acción pueda concretamente estar de su plena consecución, puede considerarse que la norma misma incluye *un* elemento estructural indispensable del sistema real de acción y que, en con-

[75] *Traité*, 2146.

[76] Para su uso inicial por Pareto, como criterio necesario para definir la operación para llegar a los residuos y derivaciones, este supuesto no es necesario.

[77] O sea, que implica elementos analíticamente significativos, tales como que un cambio de sus «valores» se traducirá en un cambio del fenómeno concreto. En este empleo del término no hay implicación de la relación unilateral causa-y-efecto, que tan eficazmente ataca Pareto.

[78] En el presente contexto, esto no lleva necesariamente implicación ética alguna, incluso para el actor, y, desde luego, no para el observador. Puede ser una cuestión, simplemente, de eficacia.

secuencia, puede jugar un papel en la determinación del proceso que lleva al resultado de la acción.

Hay tres posibilidades lógicas de relación general de una norma con el curso efectivo de la acción. La primera es la posibilidad de que la mera existencia de la norma, o sea, su reconocimiento por el actor como vinculante, implique una conformidad automática con ella. La segunda es la opuesta: que la norma es una mera manifestación, en el sentido de índice, de las fuerzas reales que determinan la acción, pero que no tiene significado causal alguno. La acción es, pues, un proceso automático. Finalmente, está la posibilidad de que, aunque la norma constituya un elemento estructural de la acción concreta, sea *sólo* uno. Hay obstáculos y resistencias [79] a su consecución que deben ser superados y que son, de hecho, sólo parcialmente superados. De ahí que la no correspondencia exacta entre el curso efectivo de la acción y el prescrito por la norma no pruebe que el último no sea importante, sino sólo que no es el único importante. La existencia de esta resistencia y su superación (aun parcial) implica otro elemento, el de «esfuerzo», que no tiene un puesto en ninguno de los otros dos puntos de vista [80].

Apenas cabe dudar de que, a menos que todo el análisis de la obra de Pareto, del que se ha ocupado este capítulo, deba ser tirado por ventana, la tercera posibilidad debe serle imputada. La jerarquía de las relaciones medio-fin es una jerarquía de estructuras normativas mutuamente superpuestas. Pero estas estructuras normativas no existen por sí mismas, sino que sólo son significativas para la acción en relación con otra serie de factores resistentes. Esta parece ser la interpretación más probable, en la medida en que afectan al razonamiento presente, de las dos sociedades abstractas y de la afirmación de que la sociedad humana

[79] Puede también haber otros factores que actúen en la misma dirección que la norma, pero independientemente de ella.

[80] A título de anticipación: la primera de estas posibilidades es, siempre que la norma sea una auténtica variable independiente y no dependiente, la adoptada, en general, por las teorías idealistas, la segunda por las positivistas y la tercera por la teoría voluntarista de la acción. Estas cuestiones serán tratadas explícitamente en el capítulo final del estudio.

está en un estado intermedio entre ellas. La segunda sociedad abstracta, que incluye el «fin que una sociedad debiera perseguir», formula algunos de los aspectos normativos de los sistemas de acción, con abstracción de los aspectos resistentes y de otros aspectos no normativos. Los sentimientos y condiciones de la primera sociedad abstracta, por otra parte, constituyen estos factores no normativos como tales. Sólo una combinación de las dos series de elementos proporciona un análisis estructural utilizable de la sociedad humana. De ahí el estado intermedio.

En primer lugar, hagamos una breve referencia a los factores no normativos: cabe adecuadamente considerar que constituyen los factores antes tratados [81] como herencia y medio. Sus efectos pueden, desde luego, ser estudiados desde el punto de vista objetivo, pero son también relevantes para el punto de vista subjetivo. Aquí, sin embargo, pueden, en cierto aspecto, aparecer como «reflejos» de una realidad externa, como «hechos» del mundo externo, en la medida en que el aspecto subjetivo es considerado como una «teoría». Para el actor están «dados», son independientes de sus «sentimientos» subjetivos [82]. Esta independencia, en la que han hecho hincapié todos los metodólogos de la ciencia positiva, se convierte, en el contexto de la acción, en «resistencia» a la voluntad «arbitraria» del actor. Son cosas que tiene que tener en cuenta como condiciones necesarias de su acción. Es obvio que la misma herencia de un individuo entra dentro de esta categoría tanto como las propiedades del medio exterior. El punto de vista subjetivo es el del ego [83], no el del individuo biosocial concreto [84].

[81] Caps. II-III.

[82] En la medida, desde luego, en que son «vistos correctamente». En la medida, por otra parte, en que no lo son, se transforman, para el punto de vista subjetivo, en fuentes de ignorancia y error.

[83] Mientras que el punto de vista objetivo tiende fuertemente a considerar como unidad al individuo biopsicosocial concreto y, consiguientemente, a verse envuelto en la falacia empirista. Véase nota 4 a pie de la página 83.

[84] Debiera repetirse una advertencia sobre otro aspecto de este punto. El *problema* aquí es precisamente el de explicar ciertos caracteres de lo que se llama, a veces, medio social. Los caracteres de su sociedad,

En la medida en que este elemento o este grupo de elementos constituyen el estado mental subyacente a los residuos, Pareto tiene toda la razón en que su investigación es, en primer lugar, una provincia de la psicología y, a un nivel todavía más profundo, de la biología y de las ciencias relativas al medio no humano. Pero, precisamente en la medida en que la interpretación anterior de la dirección que estaba tomando el pensamiento de Pareto —hacia una teoría voluntaria [85] de la acción— sea correcta, evita el que esto sea una explicación total adecuada del estado mental o de los sentimientos. Pertenece, por el contrario, a la misma esencia de la cuestión el que la acción fuera, a este respecto, considerada como una resultante de estos factores y de los normativos (tomados los dos juntos). Una vez determinado el status general de los factores no normativos, no será necesario ocuparse más de ellos de un modo específico.

Se ha argüido que los elementos no normativos están relacionados con la acción de dos modos principales: en la medida en que la acción es lógica, suministrando las fuentes de los hechos que el actor tiene en cuenta; en el caso no lógico, en el papel de tendencias para las cuales el aspecto subjetivo de la acción es irrelevante o, a lo sumo, importante como manifestación secundaria.

El primer tipo de influencia está suficientemente ejemplificado en el modo como un montañero se adapta a la naturaleza del terreno que está atravesando en el momento. Irá a un paso distinto según la pendiente; en general, cuanto más acentuada sea más despacio irá. Utilizará distintas técnicas y tomará distintas

desde luego, constituyen «hechos» para cualquier individuo *concreto* que actúe *en sociedad*. Pero tanto el «medio» como el «individuo» de los que habla este texto son abstracciones analíticas. El tratarlos como entidades concretas sería incurrir en una completa petición de principio. El punto será desarrollado con detalle en relación con Durkheim, puesto que es una de las fuentes principales de sus dificultades. Véase especialmente el cap. X.

[85] Voluntarista porque, en cuanto se distingue tanto de las alternativas positivistas como de las idealistas, implica al elemento de esfuerzo como vínculo entre los aspectos normativos y los no normativos de los sistemas de acción.

precauciones según que esté sobre rocas o sobre nieve y hielo. No se afirma que no jueguen otros factores; por ejemplo: al disminuir la marcha en una pendiente fuerte, juega el efecto fisiológico automático del mayor esfuerzo exigido al corazón, a los pulmones y a los músculos; pero, además de esto, hay, en cuanto enunciado en términos del esquema de la acción, un proceso en cuya virtud se tienen en cuenta los hechos de la situación. Para el segundo tipo de influencia hay también innumerables ejemplos. Los casos en que es más fácil demostrar esto son aquellos en que el efecto es conocido, muy precisamente, por la ciencia, pero no por el actor concreto. Por ejemplo, es bien sabido que una liberación demasiado rápida de la presión atmosférica de los trabajadores en un túnel submarino que salen de su cámara de trabajo a alta presión, sin pasar por un cambio gradual de dicha presión atmosférica en una cámara reguladora, causa un tipo de parálisis muy penoso, a veces fatal. Sería muy posible que alguien no iniciado que visitase tal trabajo saliese directamente, sin pensarlo, y tuviese que sufrir las consecuencias. De haberlo sabido, o, caso de saberlo, de no haberlo olvidado, no hubiera actuado como lo hizo. Pero, igualmente, el resultado de su acción hubiera sido distinto.

Es ahora necesario trascender de la mera afirmación de que hay aspectos normativos de los sistemas sociales de acción, intentando distinguir varios tipos de elementos estructuralmente relevantes, e indicando algunas de sus relaciones estructurales: entre sí, con los elementos no normativos y con la distinción entre acción lógica y no lógica. En cuanto implicada en sistemas sociales de acción, la trama de cadenas intrínsecas medio-fin, en la medida en que esté «integrada», culmina parcialmente, en el extremo final de las cadenas, en un sistema de fines últimos más o menos comunes. Pero, a lo largo del sistema, en la medida en que quepa considerar que consiste en cadenas intrínsecas de medios y fines, cabe pensar que la acción se orienta hacia una norma de racionalidad en la adaptación de los medios a los fines, norma a la que, en mayor o menor grado, se ajusta. Análogamente, en la medida en que el sistema de acción del individuo se integre, de algún modo, racionalmente, se orienta hacia un sistema integrado de fines últimos. Cabe considerar que la concepción correspondiente de

un sistema de fines socialmente común está, esencialmente, en la misma relación general con la acción concreta. Formula un estado de cosas que, cabe pensar, los miembros de la sociedad, en la medida en que sus propios sistemas de fines estén integrados con el socialmente común, estimarán deseable, y hacia el cual, consiguientemente, orientarán su acción. Tanto en el caso individual como en el social, incluso la formulación clara, lógicamente precisa, de un sistema de fines, por no decir nada de su efectiva consecución, debe ser concebida como un tipo límite. En una «sociedad integrada de modo completamente racional», lo que cabe inferir que es la segunda sociedad abstracta de Pareto o que, según sus afirmaciones sobre ella, pudiera ser, habría una completa integración de los fines de los individuos con el sistema común, y precisión en la formulación de los fines mismos. La sociedad a la que sería aplicable, sin cualificación, el teorema de la máxima satisfacción en economía es de este tipo, aunque no sea el único ejemplo posible, ya que implica un tipo especial de sistema de fines últimos [86].

La desviación respecto de este tipo abstracto es, pues, posible en, al menos, dos distintos aspectos. Por una parte, la sociedad puede estar imperfectamente integrada, en el sentido de que los sistemas de fines últimos de los distintos individuos no estén integrados entre sí. Hay conflicto. La desviación en esta dirección, siempre que no esté en juego la racionalidad individual, lleva en la dirección del tipo utilitario de sistema, con la consecuencia, ya ampliamente tratada, de la tendencia a que se desarrolle una lucha por el poder. La lucha efectiva por el poder, en la medida en que quepa interpretarla, a un nivel racional, como medio para los propios fines del individuo con una clara toma de conciencia de lo que quiere y de lo que está haciendo, puede ser interpretada en el sentido de que sitúa al sistema real en una postura intermedia entre el tipo racionalmente integrado y el utilitario. El tipo de choque entre grupos de intereses que se encuentra en el intento de influir sobre la legislación mediante el «politiqueo» es el tipo de fenómeno que encaja en este contexto.

Por otra parte, un segundo tipo de desviación es igualmente

[86] Véase Taylor, *op. cit.*, y Löwe, *Economics and Sociology*.

importante. Por lo que se refiere al sistema de fines últimos, ésta se refiere al fracaso de los sistemas de fines últimos de los individuos para recibir algún tipo de formulación precisa, incluso lo suficientemente precisa como para sacar claramente a la luz a los conflictos. Todos los fines últimos que puedan ser observables pueden, en este caso, ser interpretados como manifestaciones de los sentimientos que Pareto describía continuamente como vagos e indeterminados. Estos sentimientos, en la medida en que impliquen elementos normativos, pueden ser llamados «actitudes de valor», para distinguirlos específicamente de aquellos en los que predomina el elemento no normativo. Sentimientos tales como los en favor de la «libertad», «justicia», etc., pertenecen a esta categoría, ya que es notorio (y Pareto, además, lo demuestra sin dejar lugar a dudas) que, tal y como se utilizan, incluso en las obras de sofisticados intelectuales, están lejos de alcanzar un alto grado de precisión. Sin embargo, dichas actitudes de valor, relativamente vagas e imprecisas, son susceptibles de descripción y clasificación generales en grandes grupos, pudiendo consiguientemente servir de variables. Las distinciones entre tales clases resultan tanto más claras cuanto más se ven en una perspectiva amplia y comparativa. Esta proposición será claramente ejemplificada, más tarde, en la exposición de la sociología comparativa de la religión de Weber. Pero, incluso donde la desviación respecto de este tipo sea claramente demostrable, como suele serlo en gran medida, cabe considerar que el tipo racionalmente integrado tiene relevancia normativa para el sistema concreto en la medida en que las actitudes de valor realmente implicadas lleven, si se «racionalizan», a los actores en la dirección de tal sistema de fines últimos, como norma consciente y específica. El peligro de atribuir existencia real a tal sistema racionalizado es, sin embargo, tan grande que se necesita de mucha cautela al emplear dicha concepción.

Quizá el punto más esencial precisamente ahora sea el de darse cuenta de que el aspecto normativo de los sistemas concretos de acción no se agota en la medida en la que sea posible demostrar la existencia de fines últimos y de sistemas de ellos claramente formulados y precisos. Esto no es más cierto que la tesis similar de que el papel del conocimiento se limita a las situaciones en que es preciso y completamente adecuado. En general, la concepción

de un sistema racionalizado de fines últimos es menos importante empíricamente, excepto como instrumento metodológico para poner de relieve ciertas consecuencias teóricas, que la de las actitudes de valor más vagas.

Cabe ahora realizar una nueva diferenciación en el complejo de «valores últimos». Al comienzo de su obra, se recordará [87], Pareto distinguió entre fines reales e imaginarios: fin real es el que cae «dentro del campo de la observación y de la experiencia»; fin imaginario el que cae fuera de dicho campo. Fin imaginario es, por definición, un estado de cosas no observables, al menos en algunos aspectos. Consiguientemente, y puesto que no se puede determinar el fin objetivo cuando el fin subjetivo es imaginario en este sentido, en la medida en que los fines imaginarios juegan un papel, los dos no se pueden corresponder y la acción es en esa medida, según el criterio de Pareto, no lógica.

Está claro que los fines últimos de las cadenas intrínsecas de medios y fines deben, en este sentido, ser reales o, lo que parece preferible a efectos de este estudio, fines «empíricos» [88]. Porque sólo en la medida en que un fin objetivo sea claramente determinable es posible aplicar cualquiera de los criterios de Pareto de la acción lógica: que los fines objetivos y subjetivos se correspondan o que las operaciones estén unidas lógicamente a su fin. Si el fin es trascendental, no se puede decir que el actor esté en el error con respecto a la adecuación putativa de los medios a su fin, sino sólo que no hay criterio para determinar, lógico-experi-

[87] *Traité*, 151.

[88] El contraste de Pareto entre lo real y lo imaginario pudiera inducir a confusión al sugerir (lo que, claramente, no es lo que quiere decir) que la eficacia de lo último como fin subjetivo es imaginaria. Ambos tipos pueden ser reales en este sentido. La línea de distinción que Pareto tiene en la mente no es ésta, sino que se basa en el criterio de si el observador puede, o no, formular un fin objetivo determinado para compararlo con el subjetivo. La palabra «empírico» parece expresar adecuadamente el caso en que esto es posible, mientras que «trascendental» es la palabra utilizada corrientemente para designar lo que está fuera del campo de la observación empírica. Para evitar esta confusión, parece lo mejor, a los efectos presentes, sustituir los términos de Pareto por los términos empírico y trascendental.

mentalmente, si los medios son adecuados o no. Así, pues, si el fin fuera el de conducir un automóvil de Boston a Nueva York, hay criterios objetivos para determinar cuál es la carretera adecuada. Cabe predecir con seguridad que si el conductor toma la dirección nordeste en la carretera de Portland y continúa marchando en la misma dirección no llegará a Nueva York. Pero si el fin es «la salvación eterna», no cabe determinar si las operaciones que el actor dice le están llevando hacia su fin (tales como la oración, las buenas obras, etc.) le están llevando efectivamente, puesto que el estado de ser «salvado» no es susceptible de observación empírica. En tal caso el observador se ve limitado a dos cosas: 1) puede observar que el actor dice que está salvado o que se salvará, y 2) puede observar que la gente que realiza afirmaciones de esta clase está, en aspectos observables, en un cierto tipo de estado. Pero el si ha alcanzado «realmente» su fin o no es, científicamente hablando, una cuestión absurda, en el sentido estricto. Es completamente imposible afirmar o negar.

Si se admitiera que una categoría de fines imaginarios o trascendentales es empíricamente importante, como muy rotundamente lo admite Pareto [89], se suscitaría entonces la cuestión de cuál es la naturaleza de su relación con los medios, y en especial con la trama de cadenas intrínsecas medio-fin que ha ocupado una parte tan grande de esta exposición. Parece haber dos posibilidades lógicas. En primer lugar, el actor puede considerar que un fin trascendental dado, como la salvación eterna, implica uno o más fines empíricos últimos, como medios necesarios para él. Esto puede ser, en un caso límite, una deducción completamente lógica del sistema filosófico en cuyos términos se concibe el fin trascendental, o puede, de varios modos y grados, separarse de los cánones de la estricta lógica. Pero, comoquiera que ello sea, la «teoría» no puede ser completamente lógico-experimental, puesto que al menos un elemento, el fin trascendental mismo, no es ob-

[89] En su estudio de los fines ideales *(ibid.*, 1869 y siguientes, especialmente 1870-1871), Pareto, en contra de su definición, parece confundir dos cosas bajo el título de «fines imaginarios»: 1) fines de imposible realización a causa de obstáculos insuperables que el actor no evalúa adecuadamente, y 2) fines cuya realización no puede ser comprobada. Sólo los últimos son aquí tratados como fines trascendentales.

servable, incluso después de la acción. En consecuencia, no sólo, como en el caso de un fin empírico último, está dado el fin mismo, sino que el eslabón entre el último eslabón empírico de la cadena medio-fin y el fin trascendental último es no lógico, puesto que una teoría científicamente verificable sólo puede establecer una relación intrínseca entre entidades que son, ambas, observables.

En segundo lugar, un fin trascendental puede ser perseguido directamente sin la intervención de un fin empírico y de una cadena intrínseca medio-fin que lleve a él. En dicha medida, la relación medio-fin no puede, por definición, ser intrínsecamente racional. Surge entonces la cuestión de si es meramente arbitraria o si hay un criterio selectivo de la elección de medios implicada. En la exposición previa [90] se ha sugerido ya que hay, al menos, un criterio selectivo alternativo, al que se ha llamado criterio simbólico. El término «relación simbólica medio-fin», se utilizará dondequiera que la *relación* [91] entre medios y fines pueda ser convenientemente interpretada por el observador como implicando un criterio de selección de los medios según la «adecuación simbólica»; o sea, un criterio del orden de la relación entre símbolo y significado, no entre causa y efecto. La relación simbólica no tiene por qué ser explícitamente consciente para el actor para que este concepto analítico sea aplicable. Hay, probablemente, varios subtipos de la relación simbólica medio-fin, pero uno de ellos será de primordial importancia en la subsiguiente exposición de este estudio: el ritual. El ritual implica, en la definición de Durkheim [92] (definición que se aceptará aquí), además del papel del simbolismo, el criterio de que es la acción relativa a las cosas sagradas [93]. Puede, pues, definirse como una manipulación de símbolos, que se estiman sagrados en algunos aspectos, cuyas operaciones se

[90] Cap. V, pág. 277.

[91] Nótese que es la *relación* medio-fin la simbólica. Los símbolos pueden ser, a menudo, medios intrísecos eficaces para un fin, como los símbolos lingüísticos lo son para la comunicación del significado.

[92] Véase cap. XI, pág. 531.

[93] Puesto que no tendrá importancia en el presente contexto, es mejor posponer el estudio explícito del concepto «sagrado» hasta que nos ocupemos de él en relación con Durkheim (cap. XI, págs. 510, 512 y siguientes).

considera, subjetivamente, que son medios adecuados para un fin específico. No se sigue de ello que los medios rituales sean sólo aplicables a los fines trascendentales. Realmente, la categoría de la magia se definirá después [94] como la aplicación de los medios rituales a los fines empíricos, distinguiendo, así, el ritual mágico del religioso [95]. Un nuevo análisis específico del papel del ritual será realizado después del estudio de Durkheim, pero por el momento bastarán algunas observaciones generales acerca de su relación con Pareto.

En la medida en que o sus fines son trascendentales o la relación medio-fin implicada es simbólica, o suceden ambas cosas, la acción debe, según los criterios de Pareto, ser no lógica. Pero la razón es algo distinta de ésa en la acción que implica el juego del instinto y otros factores no subjetivos. Allí la acción es adaptable: el organismo hace lo «que debe» en la situación, pero sin motivación subjetiva. En la esfera aquí considerada tales criterios no son aplicables. El aspecto subjetivo es decisivo, pero las teorías que determinan la acción son, en este caso, no-científicas y no acientíficas, porque están implicadas entidades y relaciones que no son verificables u observables en términos científicos. Estas deben ser claramente distinguidas de las erróneamente observadas, o de la lógica sofística.

[94] Véase cap. XI, pág. 534.

[95] Un buen ejemplo del ritual mágico es el antes citado de los marineros griegos realizando sacrificios a Poseidón como medio de asegurar buen tiempo para un viaje. El buen tiempo es, sin lugar a dudas, un estado de cosas empíricamente observable, pero el mismo Poseidón es, ciertamente, una entidad sagrada, y la cualidad de la sacralidad pertenece también, con toda probabilidad, a otros caracteres de la acción. Además, las operaciones efectivas tienen probablemente un aspecto simbólico, desde dos puntos de vista al menos: 1) el sacrificio, la oferta de comida, es un símbolo de buena voluntad, que exige una reciprocidad; 2) la acción, supuesta la creencia en Poseidón y sus poderes, es una expresión simbólica de las actitudes de los marineros, un deseo de buen tiempo. Sólo el primer aspecto simbólico puede ser, de algún modo, autoconsciente para el actor. Un típico ritual religioso es el bautismo católico. Su fin no es, en modo alguno, empírico, sino hacer al niño susceptible de salvación. Entre los medios utilizados, algunos, al menos, son claramente sagrados, como el agua bendita.

Desde el punto de vista del actor, tal acción cae dentro del esquema medio-fin. Desde el del observador científico, sin embargo, se concibe mejor en términos algo distintos. O sea, que el sociólogo debe intentar poner todos los hechos observables de su campo en relación con las entidades empíricas. En estos términos, pues, cabe decir que la acción que implica fines trascendentes y el ritual pueden ser considerados, a ciertos efectos, como «expresiones» (en *un* sentido manifestaciones) de actitudes de valor últimas. O sea, que su relación con el factor causativo es a título de modos de expresión simbólicos: están relacionados con lo que expresan esencialmente como los símbolos lingüísticos lo están con su significado. Esta es quizá una explicación de la tendencia antes anotada [96] a que los medios rituales se incluyan en las derivaciones, que son, después de todo, elementos de expresión simbólica. Hay toda clase de razones empíricas para creer que entre las actitudes de valor «expresadas» en fines trascendentales y en el ritual [97], las actitudes de valor últimas comunes, que están también expresadas en fines empíricos últimos comunes, juegan un papel fundamental.

Así, pues, de la consideración del significado de un sistema de fines comunes últimos surge, sin duda, la cuestión de sus bastante complejas ramificaciones en relación con la cadena intrínseca medio-fin. Pero, además, la consideración de las implicaciones del carácter normativo de toda la cadena intrínseca que incluye a los fines últimos muestra que el último debe ser considerado como el extremo racionalizado de un complejo más vago de elementos, a los que cabe llamar actitudes de valor, que no son, sin embargo, los factores resistentes antes tratados, sino específicamente factores *de valor* [98]. Los fines últimos, tanto empíricos como trascen-

[96] Nota 64 a pie de la página 275.

[97] Los actos rituales no me parecen ser las *únicas* formas importantes de expresión simbólica de tales actitudes: son simplemente algunas de las que implican una relación subjetiva medio-fin relativamente neta. Hay varias otras que no son, en el mismo sentido, fundamentalmente significativas como modos de conseguir fines, o que difieren de otro modo. Estas no serán explícitamente estudiadas hasta más tarde. Tampoco es, desde luego, el sistema común de actitudes de valor el único elemento de la acción manifestado en acciones rituales *concretas*.

[98] Este término se aplica aquí a todo el grupo de elementos norma-

dentales, así como el ritual, pueden considerarse como distintos tipos de «expresiones» de estas actitudes de valor [99].

Además, los fines mismos caen dentro de dos categorías: lo «real» y lo «imaginario» de Pareto, lo empírico y lo trascendental de este estudio, que están en relaciones distintas con la acción. Sólo los fines empíricos pueden servir directamente como fines últimos de un sistema intrínseco de relaciones medios-fines. En la medida en que están implicados los fines trascendentales, entra otro elemento no lógico. Esto, a su vez, puede implicar, como alternativa, otro modo de relación medio-fin: la simbólica, característica de la acción ritual. Toda acción que persiga fines trascendentales como tales, y por medios rituales, puede ser considerada, en buena medida [100], como un modo de expresión de actitudes de valor últimas. Puede verse aquí el posible significado de la importancia del ritual en el estudio concreto de Pareto [101]. No es *sólo* [102] una manifestación de los instintos y tendencias, sino también una de las formas principales de la expresión, en relación con la acción, de actitudes de valor últimas [103].

Es ahora posible solucionar el problema de la frontera entre

tivos de la estructura de la acción que emergen del «estado mental» original de Pareto.

[99] Así como las actitudes de valor se consideran aquí como una variable independiente en un sentido analítico, están en relaciones funcionales con otros elementos, además de los tratados hasta aquí. No se intentará una clara enunciación de estas relaciones, incluso a efectos de este estudio, hasta que no se haya considerado el estudio por Max Weber de la religión. Véase cap. XVII.

[100] Desde luego, en actos *concretos* de carácter predominantemente ritual no hay razón para que otros elementos, sobre todo los elementos resistentes, no se vean implicados.

[101] Se encontrará una exposición más amplia del ritual en el cap. XI, en relación con la teoría de la religión de Durkheim.

[102] Pareto, desde luego, no mantuvo que lo fuese. Lo sería si fuese adecuada la interpretación «instintiva» de las afirmaciones, que aquí se ha demostrado es incorrecta.

[103] Tiene gran importancia un nuevo modo de la relación entre el elemento de valor y la acción: el modo «institucional». Puesto que Pareto no le da gran importancia, prefiero aplazar su estudio explícito hasta que, más tarde, hablemos de Durkheim (véase cap. X).

la acción lógica y la no lógica. Si se sigue a Pareto en dos puntos fundamentales —que la acción lógica es un elemento estructuralmente significativo de los sistemas de acción y que es la relación lógica entre medios y fin la que la caracteriza— entonces hay una parte, claramente distinguible, del esquema anterior a la que resultan aplicables estos criterios: se trata *del sector intermedio de la cadena intrínseca medio-fin.*

Para tomar otra afirmación de Pareto: en la medida en que la acción está «determinada por un proceso de razonamiento», y este proceso de razonamiento, o teoría científica, no es simplemente un reflejo de los determinantes reales, los factores de herencia y medio, los «medios y condiciones últimos», deben ser excluidos. Y desde otro punto de vista también deben ser excluidos, puesto que resulta que, a otro respecto, los mismos factores son fuentes de ignorancia y error, siendo, pues, a este respecto, también factores no lógicos. Porque, sin duda, no es admisible que la acción no lógica, como elemento estructural, se solape con la lógica, incluyendo ambas categorías como criterios a los mismos elementos.

Por otra parte, los fines últimos deberían igualmente excluirse. Pueden, como se ha visto, ser considerados como una manifestación de actitudes de valor que se manifiestan también de varios otros modos, especialmente: como ritual y como persecución de fines trascendentales. Así, pues, el factor de la actitud de valor es el núcleo de un complejo que es mejor tratar en su conjunto (y que, de hecho, es así tratado, en gran medida, por Pareto) como no lógico.

Si surge cualquier dificultad sobre el status de la acción lógica en relación con la no lógica, cabe atribuirla a que Pareto no definía la distinción en términos de sistemas de acción. Un acto unidad aislado sólo puede tener un fin, y ese fin debe ser o excluido o incluido. Si se incluye, es fácil caer en el error de considerar bajo la rúbrica de acción lógica a los muchos problemas relacionados con las actitudes de valor, lo que tiende a dejar sólo a los factores de herencia y medio, omitiendo la referencia subjetiva, como elementos no lógicos. Si, por otra parte, nos adherimos a la definición original en términos del carácter de la relación medio-fin, sin la consideración del sistema de acción más amplio, los fines

como tales tienden a caer fuera de la consideración separada, para ser asimilados a la relación medio-fin, con los resultados ya repetidamente expuestos.

Sin embargo, siempre que tengamos presente al contexto más amplio, desaparece la posible objeción a la definición de Pareto de que elimina el papel de los fines y hace de todo el aspecto subjetivo de la acción una variable dependiente. Sin embargo, para que esto sea cierto, la acción lógica como categoría estructural debe ser considerada como una parte de toda la cadena, o trama de cadenas. Puede, a ciertos efectos analíticos, abstraerse del todo como un elemento o grupo de elementos, pero es fácil caer en el error si se postula que tiene, incluso hipotéticamente, existencia concreta independiente [104]. Porque esto sólo puede llevar o al objetable racionalismo de la postura utilitaria o a la completa eliminación de todos los fines como elementos de la acción.

Si se piensa, pues, que la acción lógica describe al sector intermedio de la cadena intrínseca medio-fin, se sigue otra importante consecuencia. Dentro del contexto de un sistema dado de fines últimos, los fines *inmediatos* de los actos del sector *están* dados, en cuanto hechos, para el actor en el mismo sentido, en buena medida, en que están dados las condiciones y los medios potenciales. Esto es así, esencialmente, porque estos fines inmediatos son, a su vez, medios para alguna otra cosa. Esto es, sobre todo, cierto de los medios generalizados que surgen a los niveles económico y político del análisis, respectivamente, como riqueza y poder. En igualdad de condiciones, sería siempre irracional no maximizar la riqueza y el poder. La cuestión no implica, en absoluto, la determinación de los fines últimos de la acción. La riqueza y el poder son medios potenciales para cualesquiera fines últimos de un sistema intrínseco medio-fin [105]. De ahí que pueda decirse

[104] Para un ejemplo de las consecuencias de esta falacia, véase el estudio por el autor de la obra del profesor Lionel Robbins en: *Some Reflections on the Nature and Significance of Economics*, «Quarterly Journal of Economics», mayo, 1934.

[105] La única excepción es el tipo de caso en que el carácter de los valores últimos es tal que implica el rechazo radical de la riqueza y el poder. Sirven de ejemplos ciertos sistemas religiosos que prescriben incondicionalmente la pobreza o la no resistencia. Esto no significa,

que a estos niveles, dentro del esquema de un sistema de fines últimos, estos fines inmediatos están «dados», en el sentido de que el postulado de la racionalidad implica su persecución [106]. A la vista de este sorprendente hecho, es comprensible que Pareto, como muchos otros, tuviese una cierta tendencia a suponer que los fines de la acción lógica son datos fácticos para el actor.

Es fundamentalmente a estos dos medios generalizados para cualesquiera fines últimos, o fines inmediatos generalizados de la acción racional, a los que Pareto da el nombre de «intereses». Han sido tratados aquí, en buena medida, en términos de su situación en el sistema normativo medio-fin de una sociedad tomada como unidad. El poder y la riqueza, como tales, aparecen como medios para el sistema de fines últimos comunes. Esto no es, sin embargo, su único papel posible en la vida social concreta. La integración de un sistema total de acción con un sistema común de fines últimos constituye un tipo extremo: no es una descripción generalizada del estado de cosas usual y concreto sino que sólo formula un tipo extremo y límite de estado concreto.

Un aspecto altamente importante en el que el estado concreto se puede separar de este tipo límite de «perfecta integración» es el grado en el que los fines y las actitudes de valor de los distintos individuos no consiguen integrarse completamente con cualquier sistema común. Pero, en la medida en que esto es lo que sucede, no separa necesariamente, en la misma proporción, sus acciones

sin embargo, que será siempre considerado «razonable» perseguir la riqueza o el poder sin límite cuantitativo o sin restricción a los medios «legítimos». En la medida en que el individuo acepta un sistema de valores, tendrá implicaciones en ambos aspectos. Por ejemplo, condenamos las actividades adquisitivas que sobrepasan las fronteras de la «honestidad», y ésta es una limitación significativa, por imprecisa que pueda ser la concepción predominante de la honestidad. En cuanto a las «demás cosas iguales» de la afirmación anterior, debe considerarse que quiere decirse con ello que es irracional no maximizar la riqueza y el poder en la medida en que las actividades necesarias para hacerlo no entren en conflicto con las exigencias del concreto sistema de valores que guía al individuo en cuestión en su acción.

[106] Dentro de límites fijados por el sistema de fines últimos. Estos límites variarán concretamente con variaciones de los últimos.

del tipo lógico. Por el contrario, es precisamente en estos dos puntos donde la falta de integración puede tender a adoptar la forma de una lucha entre distintos individuos y grupos por el poder y la riqueza. Y es que todos tienen un «interés semejante» [107] por estos medios generalizados para sus fines últimos, aunque los últimos sean diversos y no integrados. En la medida en la que los fines últimos no entren directamente en conflicto, como a veces les sucede, el fallo de la integración completa se centrará entonces sobre los intereses. Consiguientemente, y como Hobbes ha mostrado, el control sobre estos intereses es un punto vital de la estabilidad de cualquier sistema social.

DE NUEVO EL STATUS DE LA TEORIA ECONOMICA

Finalmente, el análisis de este capítulo nos ha llevado mucho más lejos por el camino de la respuesta a un problema metodológico vital: el del status de la teoría económica. Se recordará que Marshall adoptó un punto de vista empírico acerca del alcance de la economía, como ciencia que estudia los «asuntos cotidianos de la vida», al menos en la medida en que cabía relacionarla con el esquema de la oferta y la demanda. Pero en su estudio concreto incluía dos órdenes distintos de consideraciones: por una parte, las de la teoría utilitaria; por otra, las de las actividades. Pareto, sin embargo, tomó un punto de partida completamente distinto, sosteniendo que la «economía pura» era un sistema teórico analíticamente abstracto que, para ser concretamente aplicable, necesitaba ser complementado por otros elementos: elementos sociológicos.

Está claro, como resultado del análisis precedente, que las actividades de Marshall pertenecen a lo que Pareto llamaría los elementos sociológicos. Implican, principalmente, elementos no lógicos de carácter axiológico. Cabe decir realmente que el elemento central, por lo que se refiere al presente esquema conceptual, de las actividades de Marshall es un sistema común de actitudes

[107] Término útil empleado por R. M. Mac Iver: *Society, Its Structure and Changes*, pág. 8.

de valores últimos. Muchas de las dificultades empíricas más serias de Marshall derivan del no reconocimiento de que tal sistema de actitudes de valor puede variar independientemente de los elementos de la teoría utilitaria, del conocimiento de la situación, la escasez de recursos y el motivo de maximización de la utilidad («ofelimidad», con término de Pareto). Consiguientemente, los dos elementos centrales del esquema de Marshall se encuentran en puntos muy distintos de un análisis de la estructura de los sistemas de acción social. El esquema conceptual de Pareto tiene en cuenta esta separación, mientras que el de Marshall no la tiene en cuenta. Consiguientemente, Pareto está libre de ciertos sesgos que deforman la perspectiva de Marshall.

Pero, además de proporcionar una base analítica mucho más precisa que la de la que se disponía previamente para la diferenciación de los dos elementos principales del pensamiento de Marshall, la exposición precedente ha hecho posible definir el foco de interés de la teoría utilitaria, en relación con las cosas más próximas a ella, mucho más adecuadamente de lo que había sido previamente posible en este estudio. Está claro que el foco de interés de la teoría económica ha estado en la acción en la medida en la que ésta sea lógica. Las «condiciones experimentales ideales» para la aplicación concreta de la teoría económica están definidas, en parte, por la necesidad de que se maximice la logicidad del sistema de acción. Este es el muy discutido postulado de la racionalidad económica. Pero, al mismo tiempo, el análisis estructural de los sistemas de acción ha revelado que la teoría económica no está, en modo alguno, igualmente interesada por todos los elementos estructurales de tal sistema, incluso en el caso límite de la perfecta integración racional. Como ya se ha dicho, la acción es explicable económicamente sólo en la medida en que sea lógica. Consiguientemente, todos los factores responsables de la desviación de la norma de la racionalidad intrínseca pueden ser excluidos como no económicos. En segundo lugar, está claro que los sistemas de fines últimos, en cuanto variables, son también no económicos. Cada sistema concreto al que es aplicable la teoría económica tiene tales fines últimos; pero éstos son datos para la teoría económica. En tercer lugar, los medios y condiciones últimos de la acción son factores no económicos. Porque las teorías

importantes para ellos son susceptibles de formulación en términos no subjetivos; de ahí que la teoría económica no implicase variables independientes algunas relativas a sistemas teóricos no subjetivos. De ahí que el foco de interés de la teoría económica esté en el sector intermedio de la cadena intrínseca medio-fin.

Pero, desde el punto de vista de este estudio, se ha encontrado que este sector intermedio puede, a su vez, ser provechosamente diferenciado en tres subsectores. La teoría económica en el estudio de Marshall y de la gran mayoría de los demás teóricos «ortodoxos» claramente no intenta explicar el esquema de orden distributivo de un sistema social, sino sólo ciertos procesos que se desarrollan dentro de tal orden y que están sujetos a ciertas reglas fijadas en el orden. Ni tampoco se refiere a las tendencias a romper con las restricciones del orden por medios tales como la fuerza y el fraude, sino que más bien se limita a considerar las actividades en la medida en que se emplean ciertos tipos de medios. Por otra parte, no se ocupa especialmente de lo que se ha llamado aquí aspecto tecnológico de la cadena medio-fin, aunque, para que el razonamiento económico tenga sentido, concretamente, es necesario suponer que los problemas tecnológicos han sido, en cierta medida, resueltos. Esto deja al subsector central del sector intermedio como su principal foco de interés. Es el punto en el que resultan implicadas consideraciones de asignación de medios escasos entre recursos escasos. Consiguientemente, y a efectos de este estudio, cabe definir a la economía como «la ciencia que estudia los procesos de adquisición racional de medios escasos para los fines del actor mediante la producción y el intercambio económico, y de su asignación racional entre usos alternativos». A este fin, la teoría económica es un sistema compuesto por las variables que más directamente explican la medida en la que cualquier sistema social de acción dado implica, de hecho, un proceso racional de adquisición y asignación de recursos escasos por los medios designados. Lo que mejor muestra que esta concepción del puesto de la economía está en armonía con la utilización por Pareto del término es el lugar en el que introdujo la concepción de la utilidad económica (ofelimidad) en su teoría más general de la utilidad social.

Cabe, pues, resumir brevemente el razonamiento del presente

capítulo. En primer lugar, fue conclusión del capítulo anterior la de que, además de las distinciones que el mismo Pareto hizo en su propia clasificación de los residuos, fue necesario, a efectos de este estudio, distinguir dos órdenes distintos de elementos estructurales de los sistemas de acción implicados en los sentimientos manifestados en los residuos. Esta conclusión fue claramente comprobada considerando la relación de Pareto con el darwinismo social. Su cualificado rechazamiento de esta doctrina mostró claramente que los sentimientos implicados en la acción no lógica no podían reducirse exclusivamente a las tendencias de la psicología anti-intelectualista. Su afirmación explícita acerca del darwinismo social fue nuevamente confirmada por su utilización de dos sociedades abstractas hipotéticas, a una sola de las cuales resultaría aplicable la teoría darwinista. La formulación de la otra mostraba que una cualificación principal de la teoría darwinista se debe al reconocimiento del papel representado por los elementos de valor como factores de la acción. Las mismas conclusiones surgieron de nuevo de la consideración de lo que se quiere decir con la pregunta de Pareto: «¿corresponden los residuos a los hechos»?, y del modo como la contesta.

Se intentó entonces complementar el propio análisis explícito de Pareto, en su importancia para el presente estudio, considerando las implicaciones del concepto de acción lógica para la estructura de los *sistemas* de acción que implicasen una pluralidad de individuos. El resultado de esto fue una concepción de cadenas integradas de relaciones intrínsecas medio-fin, en uno de cuyos extremos resulta haber sistemas integrados, tanto individuales como sociales, de fines últimos; y en el otro, los medios y condiciones últimos: la herencia y el ambiente. El sector intermedio, al mismo tiempo, resultó entrar dentro de tres subsecciones principales, según la amplitud de la gama de condiciones consideradas: la tecnología, la economía y la política, respectivamente.

Se demostró entonces que este esquema no era simplemente una construcción arbitraria, aplicándolo a la teoría de la utilidad social de Pareto. Demostró ser capaz de explicar todos los elementos principales de la teoría, la mayoría de los cuales no había explícitamente desarrollado Pareto en su esquema analítico original. Sobre todo, la concepción del «fin que la sociedad debiera

perseguir», que Pareto encontró esencial para la de la utilidad *de* una colectividad, no puede interpretarse sin considerar que el sistema de acción de una sociedad culmina en un sistema común de fines últimos. Esta es la versión paretiana del teorema sociologístico, y su aparición marca una diferencia radical con respecto al individualismo sociológico usual en la tradición positivista.

Finalmente, se suscitó la cuestión de la relación de este sistema de tipos racionales con las otras partes de los sistemas de acción. Resultó que constituía un sistema de normas que forman un grupo, pero sólo uno, de determinantes estructurales de la acción. Implica a los factores de la herencia y el ambiente, en el papel tanto de medios y condiciones últimos como de fuentes de ignorancia y error, los factores resistentes a la realización de una norma racional. Estos están implicados en los sentimientos, junto con otras cosas.

Por otra parte, se descubrió que los fines últimos sólo eran un elemento de un complejo mayor, cuyo núcleo es un sistema de actitudes de valor[108], también implicadas en los sentimientos. Estas actitudes de valor están implicadas en la acción, no sólo en cuanto relacionadas con los fines últimos de la cadena intrínseca medio-fin, y consiguientemente con los fines empíricos últimos, sino también en cuanto relacionadas con los fines trascendentales; y, como elementos de la acción ritual, en el control institucional, el arte, el juego[109] y en otros modos. Este complejo total de valores últimos comprende un conjunto relativamente bien definido de elementos estructurales, claramente distinguibles tanto del sector intermedio medio-fin como de los factores de la herencia y el ambiente.

En el contexto del presente análisis estructural el concepto de acción lógica de Pareto resulta ser exactamente aplicable al sector intermedio de la cadena intrínseca medio-fin. Luego la

[108] Dado que el término de Pareto «sentimiento» incluye tanto a éste como al elemento psicológico, ha parecido mejor sustituirlo, a efectos de este estudio, por el de «actitud de valor». Esto hay que entenderlo como actitud concreta en la medida en que puede entenderse por medio de su orientación hacia un sistema de valores relacionado, en un aspecto, con un sistema de fines últimos.

[109] Estos tres elementos, como se ha indicado, no serán explícitamente tratados hasta más tarde.

acción no lógica, que Pareto definió como una categoría residual, resulta implicar dos grupos principales de elementos estructurales: los susceptibles de formulación en términos de sistemas no subjetivos, especialmente la herencia y el medio, por una parte; el complejo de valores, por otra. El análisis de la acción no lógica, en el que el mismo Pareto se embarca, que lleva, como efectivamente lleva, a los conceptos de residuo y derivación, y a su clasificación, rompe con la presente línea de análisis; y, en consecuencia, esta distinción, que es fundamental a efectos de este estudio, no aparece en la parte analítica de su tratado. Sí aparece, en cambio, en las partes sintéticas, especialmente en el estudio de las dos sociedades abstractas. El que no lo desarrollase analíticamente se debe fundamentalmente a que, para sus propios fines, no tuvo ocasión de llevar el tratamiento explícito de la acción no lógica más allá del acto unidad aislado, hasta la consideración de la estructura de sistemas sociales totales de acción.

Teniendo presentes los resultados de este largo, y un tanto arduo, análisis, proponemos ahora que se vuelva, en el próximo capítulo, a algunas de las generalizaciones empíricas de Pareto. Se hará esto por dos razones. En primer lugar, confirmará el análisis anterior, en su relación con el esquema conceptual de Pareto, mediante una contrastación empírica. En este aspecto, se mantendrá que es imposible entender lo que hace sin referirse a los elementos de valor de la teoría. En segundo lugar, suministrará una oportunidad de demostrar que las opiniones teóricas de este tipo suponen una diferencia fundamental en la interpretación de fenómenos concretos. Se concluirá, pues, esta sección con una breve consideración de la significación de los resultados del análisis de Pareto para los problemas del estudio en su conjunto.

CAPITULO VII

VILFREDO PARETO, III: GENERALIZACIONES EMPIRICAS Y CONCLUSIONES

EL PROBLEMA DE LA IDEOLOGIA

El primer aspecto empírico de la obra de Pareto que expondremos brevemente es su tratamiento de las «ideologías» [1], de las «teorías» asociadas a la acción no lógica. Por las concretas razones metodológicas ya reseñadas, este estudio es el elemento central de su propio tratamiento analítico, pero también tiene su aplicación empírica directa, que es el tema de discusión aquí.

El enfoque general por Pareto de la distinción entre la acción lógica y la no lógica puede, como se ha mostrado, implicar que, en la medida en que la acción sea lógica, las «teorías» a ella asociadas serán teorías lógico-experimentales y, consiguientemente, que una desviación respecto del modelo lógico-experimental por parte de las teorías que acompañan a la acción puede considerarse como un índice del papel de, al menos, ciertos elementos no lógicos de la acción misma. Su primer gran servicio es, mediante su exhaustiva crítica de estas teorías, la revelación de su extensión extremadamente amplia. Especialmente rebajando las pretensiones por muchas de tales teorías de un status científico, ha hecho cambiar, en gran medida, la opinión, sustentada en muchos

[1] No es aquí oportuno entrar en los muchos significados de este término tan utilizado, y del que a veces se ha abusado. Se elige, simplemente, como el más conveniente a los presentes efectos.

círculos [2], de la importancia relativa de los elementos lógicos y no lógicos de la acción. Pero este hecho aislado no responde a la cuestión del carácter de las relaciones de tales teorías no científicas con la acción manifiesta. Como resultado del análisis previo, puede decirse, con confianza, una cosa: que se trata de un problema muy complejo. Pero cabe, sin embargo, encontrar ciertos atisbos de la dirección de su solución.

Lo que distinguía a las teorías lógico-experimentales en sus relaciones con la acción era el carácter de las relaciones medio-fin que enunciaban, en cuanto guiadas por teorías científicamente contrastables en la forma «virtual». De ahí que los elementos de desviación de la norma lógico-experimental puedan ser clasificados como pertenecientes a dos tipos generales: por una parte, los referentes al status de lo que, desde el punto de vista subjetivo, aparece como relaciones medio-fin, y, por otra parte, los referentes a elementos de la acción que caen fuera de la relación lógica medio-fin como tal.

El primer tipo de desviación, a su vez, implica dos tipos de elementos: la observación errónea de hechos y el razonamiento sofístico a partir de las observaciones. Uno de ellos, o los dos, pueden estar implicados en cualquier teoría concreta dada. En la medida en la que la no logicidad de una teoría sea de este carácter, la tendencia es, como se ha visto, a considerar su aspecto significativo como irrelevante, y a interpretar la teoría misma como una «manifestación», en el sentido de un «índice», de alguna otra cosa. Luego las «fuerzas reales» de la acción no están expresadas en la teoría, sino que la última es como un velo que las cubre, siendo misión de los economistas el rasgarlo. En este sentido, las fuerzas manifestadas en las teorías resultan ser las categorías «no significativas» de la herencia y el medio. Dichas categorías resultan «significativas» en relación con el aspecto subjetivo de la acción precisamente en la medida en la que pueden ser relacionadas, como medios y condiciones, con los fines subjetivos. Pero, desde este punto de vista, y en este contexto, si tal relación existe para el actor, es «errónea»; de ahí que el significado «real» de

[2] Pareto no está, en modo alguno, solo en esta corriente de pensamiento anti-intelectualista, en este sentido.

estos determinantes en la acción no lógica esté a otro nivel. Las teorías son ideológicas, en el sentido peyorativo de manifestaciones secundarias de las fuerzas determinantes reales. El resultado empírico práctico consiste en «bajar del pedestal» a tales teorías: en llegar a la conclusión de que no son, en sí, importantes, sino que son fenómenos secundarios, sólo significativos como «lecturas de termómetro» [3].

El otro tipo de desviación implica consideraciones muy distintas. Estas pueden, de nuevo, ser subdivididas en dos. Los fines últimos de la acción, en el sentido analítico, sean empíricos o trascendentales o ambos, son siempre «manifestaciones de sentimientos» y nunca enunciados de lo que son, para el actor, hechos externos. De ahí que, siempre que esté implicado un fin último, y por esta sola razón, la teoría que acompaña a la acción deba, por definición, separarse del modelo lógico-experimental. Aquí, sin embargo, y por su desviación respecto del modelo anterior, la teoría no pierde valor como un factor de la acción. Lo que se elimina es, sólo, su pretensión de status científico. Desde luego, esto no quiere decir que el residuo sea, simplemente, la fuerza efectiva de la acción. La cuestión no es, en modo alguno, tan sencilla, como bien sabía Pareto. Pero el residuo, el principio, es una expresión de las actitudes de valor que le subyacen. Es más que un índice: incluye en su significado a ciertos aspectos, cuando menos, de estas actitudes de valor. En su relación con la acción, está en la relación normativa de un fin o regla lógicamente [4] formulados, que es, en el caso límite, una expresión completamente adecuada [5] de la fuerza real. Pero, sobre todo en relación con los

[3] Es digno de observar que Pareto, cuando habla de este modo, a menudo, a pesar de sus definiciones explícitas en sentido contrario, cae en la tentación de hablar del *conjunto* de las teorías no científicas como «derivaciones». Esto parece provenir de que las derivaciones, al ser los elementos variables y contingentes, no son importantes, mientras que los residuos son (o «expresan») las fuerzas determinantes reales. De ahí la tendencia a identificar las derivaciones con teorías totales que, en *este* contexto, pero no en el otro, son contingentes. *Cf. Traité*, 2152-2153.

[4] O pseudológicamente dependientes del grado de precisión.

[5] A los efectos analíticos entre manos, en el mismo sentido en que es aplicable en el caso de la acción lógica. *Supra*, págs. 280-281.

fines últimos, este tipo límite rara vez es alcanzado o incluso casi alcanzado. De ahí que haya un elemento de «indeterminación» en la relación entre residuo y sentimiento, entre fin lógicamente formulado y actitud de valor, elemento que Pareto, con razón, subraya fuertemente. Pero esto no afecta al punto principal de la presente exposición: el de que, por inadecuadamente que sea, un residuo *expresa* un sentimiento, una actitud de valor. La relación es radicalmente distinta de la del caso anterior [6].

En segundo lugar, y en el plano de los valores, las teorías pueden desviarse del modelo lógico-experimental por el carácter de la relación medio-fin implicada. O sea, que las relaciones establecidas pueden no ser meramente, desde un punto de vista intrínseco, «erróneas», sino que pueden también tener un carácter positivo peculiar: pueden ser simbólicas o rituales [7]. Como en el caso de los fines últimos, estas relaciones implican necesariamente una desviación respecto del modelo lógico-experimental: son, desde el último punto de vista, relaciones arbitrarias. Pero, de nuevo como en el caso de los fines últimos, esto no implica que sean irrelevantes para la comprensión de las fuerzas que determinan la acción.

Por el contrario, la doctrina parecería ser la siguiente: en la medida en la que estas teorías alcancen la norma de una formulación lógica rigurosa, según sus propios criterios, puede considerarse que «expresan adecuadamente» estas fuerzas, o, a efectos científicos prácticos, que son intercambiables con ellas. O sea, que la acción puede considerarse determinada por la teoría, por el «proceso de razonamiento», en el mismo sentido en que cabe decirlo de la acción lógica. En este contexto, la distinción entre los elementos lógicos y no lógicos de la acción no está en el plano de una diferencia en la relación de la teoría y la acción como tales, sino en el carácter de las teorías que, cabe considerar, determinan la acción. Aquí el término ideología cambia su significado radi-

[6] Quizá esta posibilidad de «expresión» mediante símbolos significativos sea el mejor criterio aislado de un elemento «de valor», en cuanto distinto de los factores de la herencia y el medio.

[7] El «error» puro y las relaciones simbólicas pueden, naturalmente, estar implicados en las mismas teorías concretas. Pero no por ello la distinción analítica es menos vital.

calmente: resulta un nombre no para una teoría *no importante*, sino para una teoría no científica relacionada con la acción [8].

Pero esto sólo es estrictamente cierto en el extremo racionalizado. A excepción de éste, en el que caen la mayoría de las teorías concretas, la teoría no es una expresión plenamente adecuada de las fuerzas reales de la acción, incluso de los elementos de valor, a causa de su indeterminación. En la medida en que esto es cierto, no es posible tomar la teoría por su valor *prima facie*, sino que debe emprenderse un complejo estudio para separar los elementos fundamentales de la teoría de los contingentes. Este estudio consiste en el análisis inductivo de los residuos y las derivaciones. Es este indeterminismo, este no alcanzar la norma lógica, el que

[8] En la principal estructura lógica del sistema teórico de Pareto no está contenido teorema preciso alguno, explícito o implícito, relativo al papel de las ideas en la acción. Más bien se deja la cuestión abierta, para que se decida, sobre bases empíricas, en cada caso concreto. Hay, sin embargo, en el procedimiento mediante el cual Pareto llegó a la formulación de su sistema, una fuente de lo que cabe llamar un sesgo anti-intelectualista. Es oportuno llamar la atención sobre él.

En la formulación del concepto de acción lógica, el punto de partida es la metodología de la ciencia positiva. De esto Pareto deduce que la acción, en la medida en que sea lógica, puede entenderse que procede de un «proceso de razonamiento», que los significados de las palabras de la «teoría» que acompaña a la acción constituyen una base suficiente para comprender la acción misma. Esto no es cierto de la acción no lógica en general; de ahí la necesidad de introducir en el análisis el «estado mental» *A*, que se distingue de las «teorías» *C*. Puesto que la acción no lógica es una categoría residual, no se saca a la luz que haya un tipo en el que la relación entre teoría y acción sea esencialmente la misma que en el caso lógico, estando la única diferencia en el carácter de la teoría. Es probable que se deduzca, más bien, que, en la medida en que la acción sea no lógica, nunca es posible entenderla en términos de los significados de las palabras que constituyen las teorías.

El análisis anterior ha mostrado que no hay justificación para esta deducción en la estructura principal del sistema de Pareto. Pero el hecho de que esté indicada en sus puntos de partida ayuda a explicar tanto cualquier sesgo anti-intelectualista que pueda auténticamente mostrar como la tendencia, muy extendida, de los intérpretes secundarios a imputarle una postura radicalmente anti-intelectualista.

hace necesario tal procedimiento, aunque sea laborioso, antes de que el sociólogo pueda conseguir analizar las fuerzas determinantes del equilibrio social. Pero esta necesidad *no* es un índice de la no importancia de los factores de valor. Incluso cuando, como sucede a excepción del caso del tipo completamente racionalizado, las teorías dejan de ser expresiones plenamente adecuadas de actitudes de valor, siguen siendo las mejores disponibles. Especialmente cuando han sido sometidas al análisis de separar los residuos, son más utilizables que cualquier otra manifestación, porque se ven menos afectadas por elementos extraños que los actos manifiestos.

Pareto nunca intentó una clasificación de estas teorías no científicas en términos de su grado relativo de aproximación al extremo racionalizado. La distinción entre «mito» y «dogma» sugiere una clasificación muy tosca [9]. Un mito es, fundamentalmente, una «expresión», mientras que un dogma implica el enunciado explícito de un principio fijado como guía para la acción. La última categoría incluye lo que se suele llamar: sistemas éticos, metafísicos y teológicos.

El problema de la relación entre las «ideologías» y las teorías científicas reviste la máxima agudeza en el caso de las ideologías «dogmáticas». La distinción general entre las teorías científicas y las metafísicas se remonta muy lejos en el pensamiento europeo. Por sólo mencionar un caso destacado, se hizo de ella piedra angular fundamental del pensamiento de Comte. Lo nuevo en Pareto no es la distinción formal en sí, sino dos utilizaciones principales de que la ha hecho objeto.

En primer lugar, entre teorías más o menos confesadamente no científicas, ha mostrado, mediante un incisivo análisis crítico, que, generalmente, se exageran mucho sus pretensiones de precisión lógica [10]. No sólo superan a la experiencia en sus premisas básicas, sino que a estas mismas premisas, en un gran porcentaje

[9] Alguna distinción análoga es corriente en la literatura. Esta versión se debe, en buena medida, al profesor A. D. Nock (conferencias, no publicadas, en la Universidad de Harvard).

[10] Véase especialmente *Traité*, caps. IV y V: *Les théories qui dépassent l'expérience*, y *Les théories pseudoscientifiques*.

de casos, les falta tanta precisión que no cabe derivar de ellas prescripciones de conducta netas y no ambiguas [11]. De ahí que el modo directo de Pareto de estudiar su relación con la acción sea necesario mucho más a menudo de lo que parecería a primera vista.

En segundo lugar, Pareto ha extendido su crítica a un amplio grupo de teorías positivistas que pretenden proporcionar una guía para la acción. Las teorías del progreso, la democracia, el humanitarismo y análogas tienen, a sus efectos, exactamente el mismo status que las del karma y la transmigración, que el dogma católico o la mitología de los esquimales. Sólo son teorías pseudocientíficas, que se separan del modelo lógico-experimental tanto en cuanto a la precisión formal como en cuanto al efectivo status de muchas de las entidades implicadas [12].

Aunque la crítica se dirija específicamente contra estas teorías modernas concretas, la conclusión sacada, al menos por implicación, es más amplia: que todas las teorías que expresan los elementos de valor últimos de la acción son, en esta medida, no científicas. Y, mientras los elementos principales de la acción sigan siendo lo que son y han sido, estas teorías persistirán; por mucho que pueda cambiar su forma y que adopten un camuflaje científico, su carácter esencial permanece invariable [13]. «Tomando la población en su conjunto, observamos una sucesión de teologías y de sistemas metafísicos, más bien que cualquier disminución de la totalidad de estos fenómenos, como ya hemos tenido, a menudo, ocasión de observar» [14].

Esta conclusión, debida esencialmente a la versión más escéptica por Pareto de la metodología de la ciencia positiva, tiene consecuencias empíricas verdaderamente revolucionarias para la teoría positivista del cambio social. Porque, como se ha mostrado [15],

[11] Son *comme le caoutchouc*, como dice Pareto.

[12] «En realidad, lo que se llama guerra de la razón contra las religiones positivas es, simplemente, la guerra entre dos religiones. En la teología del Progreso, la historia es contemplada como una lucha entre un principio del "mal", llamado "superstición", y un principio del "bien", llamado "ciencia".» *Traité*, 1889.

[13] «No hay una fe más científica que otra.» *Traité*, I, 333.

[14] *Ibid.*, 1881.

[15] Cap. III.

dicha teoría ha sido, predominantemente, una teoría de evolución lineal. En la versión anti-intelectualista, se ha visto asimilada a la teoría de la evolución biológica, y el cambio social ha sido considerado como un proceso de adaptación, acumulativamente mejor, a las condiciones del medio. Pareto rechazó inequívocamente esta versión en su anterior enunciado [16]. En la versión racionalista, por otra parte, el elemento dinámico del proceso de cambio ha sido el crecimiento acumulativo del conocimiento científico.

Aunque este elemento permanezca, para Pareto, su influencia social se limita a la categoría de la acción lógica. Cualquiera que sea el proceso dinámico al que esté sometido el elemento de valor último, no está en modo alguno claro que sea, necesariamente, un proceso de acumulación lineal [17], como en el caso del conocimiento científico. En el pasaje anterior, Pareto habla de una «sucesión de teologías y de sistemas metafísicos» más que del continuo desarrollo de un sistema único. De hecho, parece muy probable que esta visión de la naturaleza y del papel de las ideologías tenga una conexión estrecha e importante con el rechazo explícito por Pareto [18] de una teoría evolucionista lineal, y con la adopción, en su lugar, de una concepción cíclica. La investigación de la cuestión puede, pues, combinarse con la exposición de la teoría cíclica.

Antes de abandonar el tema de las ideologías, sin embargo, cabe observar que la exposición anterior proporciona una interpretación de la distinción, muy frecuentemente reiterada, de Pareto entre la «verdad» y la «utilidad social» de una doctrina [19]. Confundir las dos es, dice, un error típico de los que sólo pueden ver los elementos lógicos de la acción. El criterio de verdad que continuamente emplea es el de la ciencia lógico-experimental. Doctrina falsa es, pues, la que se separa de este modelo. Pero, en este sentido, la opinión de que sólo las doctrinas verdaderas serían útiles sig-

[16] Cap. VI, págs. 288 y siguientes.

[17] Esta fue, se recordará, la versión que dio Marshall, sin plena autoconciencia metodológica.

[18] *Traité*, I, 343-344, también 730.

[19] Vilfredo Pareto, *Manuel d'économie politique*, pág. 31. *Traité*, I, sec. 72, 167, 219, 249, 568, 843; II, 1621.

nificaría que la sociedad se «basaría en la razón». Sin embargo, y como se ha mostrado, Pareto consideraba esto imposible, puesto que faltaban los datos esenciales. Consiguientemente, la sociedad, en la medida en la que el elemento de valor juegue un papel, se caracterizará siempre por la frecuencia de las doctrinas falsas (v. g., no-científicas). Además, estas doctrinas en parte manifiestan y en parte constituyen elementos esenciales al mantenimiento del equilibrio social. De ahí que su supresión no pudiera sino ser perjudicial para la sociedad.

Para que estas «falsas» teorías sirvan de motivos eficaces de conducta, deben ser «creídas» [20]. Pero, puesto que no pueden ser probadas científicamente, la «verdad», o sea: la crítica según el modelo lógico-experimental, sólo puede actuar como disolvente, minando esta creencia [21]. El escepticismo es, como observa a me-

[20] «Raro y no muy persuasivo es el apóstol que no cree; por el contrario, frecuente y no persuasivo es el apóstol que cree.» *Traité*, I, 854. También: «Los que sólo ven en los profetas a charlatanes e impostores están muy lejos de la verdad; confunden la excepción con la regla.» *Ibid.*, 1101. Véase también 1124.

«Raros son los hombres cínicamente agnósticos, y exactamente tan raros son los puros hipócritas. La mayoría de los hombres tratan de reconciliar su ventaja personal con los residuos de sociabilidad.» *Ibid.*, 1884.

«Se cae de su peso el que cada creyente considera que su creencia es racional y que todas las demás son absurdas.» *Ibid.*, 585.

[21] «La razón siempre debilita los sentimientos religiosos de la clase superior.» *Manuel*, pág. 87. Las acusaciones contra Sócrates eran válidas. *Ibid.*, pág. 91. Véase también: *Traité*, I, 616; II, 2341.

He aquí un enunciado muy interesante de la principal idea aquí implicada: «Las oscilaciones (de escepticismo y fe; véase después páginas 363 y siguientes), son el resultado del antagonismo de dos conjuntos opuestos de fuerzas: la correspondencia de las derivaciones con la utilidad y su utilidad social.» *Traité*, II, 1683. Una inestabilidad social fundamental y, consiguientemente, una causa primordial de los movimientos cíclicos estudiados en la próxima sección está implicada en el doble hecho de que la fe (v. g., y en un sentido amplio, la creencia religiosa) es indispensable para la estabilidad social, pero no puede soportar el efecto desintegrador de la crítica racional y científica. De ahí la trágica situación: la sociedad está condenada a oscilar siempre entre el oscurantismo fanático y la inestabilidad fatal. Véase también *ibid.*, II, 2341.

nudo Pareto, una base inadecuada de acción [22]. De ahí que el conocimiento de la «verdad», o sea: la adopción de una actitud escéptica y científica hacia las cuestiones de valor, pueda, sin duda, incapacitar a los miembros de la sociedad para la acción en persecución de su fin [23].

Esencialmente, las mismas consideraciones son importantes para entender lo que Pareto quiso decir con otra de sus opiniones frecuentes: que es muy fácil exagerar la importancia de la lógica como medio de persuasión, de conseguir que los demás actúen como uno quiere que actúen. Sirve de fundamento para este enfoque el frecuente razonamiento de la psicología antirracional: los hombres, simplemente, no actúan racionalmente en sentido alguno. Se ven dominados por la costumbre, la sugestión, las influencias de las masas, etc., o por las tendencias instintivas. El argumentarles no sirve para nada. Hay que colocarlos en situaciones en las que estos mecanismos actúen del modo deseado. Este es un elemento del enfoque de Pareto, pero sólo uno. La persuasión racional es también limitada, porque para persuadir a alguien para que haga algo no sólo hay que mostrarle cómo hacerlo, sino que hay también que hacerle ver por qué tiene que hacerlo. Donde están implicados valores que no son hechos que todo el mundo tenga que admitir que son verdaderos o falsos, sino que son «subjetivos», no hay medio racional de conseguir que otra persona acepte el fin [24]. Un místico indio puede decirle a un hombre americano de negocios que las cosas de este mundo a las que dedica su vida —dinero y éxito— son pura ilusión, y que sólo cabe acercarse a la realidad sentándose bajo un árbol y meditando. Es improbable que pueda probarlo a satisfacción del americano. El único recurso en tales casos es una llamada a los sentimientos. Los valores son aceptados o rechazados; no son probados, en sentido positivo o negativo, como lo son los hechos [25].

[22] «La consideración de cuestiones éticas puede ser perjudicial para una sociedad, e incluso destruir sus fundamentos.» *Ibid.*, 2002.

[23] *Ibid.*, 2147.

[24] He aquí una afirmación entre muchas: «Nunca nadie se hizo creyente por demostración.» *Manuel*, pág. 77.

[25] No sólo puede una «religión» no ser «demostrada» *ipso facto;* no puede ser «refutada» por referencia a los «hechos». «En un tiempo,

Así, el estudio por Pareto del problema de la ideología confirma el análisis general. Aunque una de las líneas de pensamiento implicadas lleve a una depreciación del papel de las ideas en la conducta, no sucede así con la otra. En este contexto, el error que Pareto combate es la identificación de las ideas en general con las teorías lógico-experimentales. Es sólo el papel de dichas teorías lo que ataca. Las que cabe llamar ideas de valor son, por el contrario, de la mayor importancia para la comprensión del equilibrio social [26].

CICLOS DE CAMBIO SOCIAL

La teoría cíclica que Pareto desarrolló efectivamente no pretendía ser una teoría exhaustiva del proceso total de cambio social, sino que se ocupaba, fundamentalmente, del proceso de cambio en las relaciones entre dos de las seis clases de residuos [27] entre sí

ciertas buenas gentes creyeron que podían destruir la Cristiandad demostrando que Cristo nunca existió; sólo han conseguido golpear con sus espadas el agua.» *Traité*, 1455.

[26] Véase el *Manuel*, pág. 128. Aunque, desde el punto de vista de la ciencia lógico-experimental, reconocemos que las teorías de la religión y la ética «están completamente desprovistas de precisión y de correspondencia exacta con los hechos, por otra parte, no podemos negar su gran importancia en la historia y en la determinación del equilibrio social». *Traité*, 843. Véase también *ibid.*, 541.

«De ahí que los sentimientos y sus manifestaciones (v. g., ideas) sean para la sociología hechos tan importantes, al menos, como las acciones.» *Ibid.*, 219. «Este razonamiento no sólo es aplicable a la religión católica sino también a todas las demás religiones, e incluso a toda doctrina metafísica. Es imposible considerar absurda la mayor parte de la vida de las sociedades humanas hasta nuestro tiempo.» El que ésta sea, de hecho, una teoría que afirma un papel positivo, aunque no exclusivo, de las ideas se ve claramente probado por afirmaciones tales como la siguiente: «La teoría *idealista* que toma al *residuo* como causa de los hechos es errónea. Pero la teoría *materialista* (¿no podemos decir positivista?) que toma a los hechos como causa del residuo lo es igualmente. En realidad, son interdependientes.» *Ibid.*, 1014.

[27] No se ha intentado en este estudio entrar en una consideración crítica general de la clasificación de los residuos de Pareto. Aunque se

y con el resto de los factores del equilibrio social: clase I, el «instinto[28] de combinación», y clase II, la «persistencia de agregados». Sin embargo, tanto el hecho de que seleccionase a estas dos como el modo de tratarlas hace lícito suponer que las consideró de extraordinaria importancia.

Las dos clases de residuos no están rigurosamente definidas, pero se presentan repetidamente algunos rasgos de las personas en las que cada una predomina. El instinto de residuos de com-

trata de una tarea muy ardua, compensaría sobradamente el esfuerzo. El autor no sabe de nadie que haya realizado seriamente el intento. Cabe, sin embargo, hacer una observación. El concepto de «residuo», tal como se presenta en el estudio analítico de Pareto, en la primera parte del *Traité*, se refiere a una proposición que es aislable de las teorías no-científicas concretas, mediante un proceso de inducción analítica, y que es, consiguientemente, un elemento de tales teorías. Incluso fijando la atención no estrictamente en los residuos sino en lo que se manifiesta en ellos, nos referimos necesariamente a los elementos analíticamente separables de la acción.

La propia clasificación de Pareto no parece haber sido obtenida a partir de tal base analítica, porque cuando habla de residuos concretos, o de clases de ellos, tales como los de las combinaciones o los de la persistencia de agregados, habla en términos que hacen entender al lector que se refiere a tendencias generales y concretas de la acción (tales como la innovación y la hostilidad hacia la misma). Pareto, en su texto, no explica el proceso mediante el cual llegó a la clasificación; se limita a exponerlo e ilustrarlo. Cabe, sin embargo, aventurar la sugerencia de que fue, fundamentalmente, mediante un proceso de generalización empírica, en el que su amplio conocimiento de la historia de la antigüedad jugó un papel fundamental. No se encuentra en su obra puente teórico adecuado alguno entre la aproximación analítica al concepto, en primer lugar, y la clasificación que ofrece. Además del tipo de análisis estructural en relación con su esquema inicial, expuesto en el último capítulo, el intentar construir tal puente sería una línea de teorización de gran importancia, basada en los puntos de partida de Pareto. El que no lo hiciese él mismo se debe, sin duda, a las circunstancias que contribuyen al confuso estado en el que se encuentra la interpretación secundaria de su obra en general.

[28] A la vista de lo anteriormente expuesto, «instinto» parece ser un término infortunado para utilizarlo aquí, pero no sería aconsejable intentar enmendar la terminología de Pareto a los presentes efectos.

binaciones [29] lleva a una tendencia a formar combinaciones con toda clase de tipos de elementos dispares, sin, necesariamente, previsibilidad alguna de conexión intrínseca [30]. Con ellas están asociadas: la innovación, la inventiva, la ideación y la planeación. Se tiende a alcanzar los fines mediante la inteligencia y el ingenio más que mediante la persistencia y la constancia, a utilizar medios indirectos más que directos, a evitar los conflictos manifiestos, a rodear, más que a saltar, los obstáculos.

La persistencia de clases agregadas [31] de residuos está, por otra parte, asociada a, esencialmente, las características opuestas. Implica: la estabilidad de las combinaciones ya formadas, la constancia y eficacia, la voluntad de aceptar el conflicto abierto, la tendencia a aplastar los obstáculos y, consiguientemente, a utilizar la fuerza, el tradicionalismo más que la innovación, la falta de inteligencia e ingenio. Junto a este contraste general hay otro algo más especial en cuestiones de gran importancia social. Los hombres fuertes en «combinaciones» [32] tienden a valorar el presente más que el futuro, el futuro inmediato más que el futuro lejano, los bienes y satisfacciones «materiales» más que los «ideales», y los intereses de los individuos más que los de cualquier colectividad, como la familia, la comunidad local o el Estado. Los hombres fuertes en «agregados persistentes», por otra parte, valoran el futuro más que el presente, lo ideal más que lo material, y subordinan mucho más sus intereses personales a los de las colectividades a las que pertenecen. De ahí que, para la teoría de Pareto, algunas de las propiedades más importantes de cualquier sociedad dada dependan de los porcentajes relativos entre sus miembros de estas dos clases de residuos [33].

Pero, para Pareto, la significación de la situación, en este aspecto, se ve muy realzada por su relación con la estructura clasista de una sociedad. La diferenciación por clases es, sostiene, tan fundamental que la sociedad puede, casi, ser definida como una

[29] *Cf.*, en general, *Traité*, 889 y siguientes.
[30] Debe recordarse que ésta es un elemento de la acción *no lógica*.
[31] *Cf. Traité*, 991 y siguientes.
[32] *Cf. Ibid.*, 2178.
[33] O, más estrictamente, de los sentimientos que manifiestan.

entidad jerárquica [34]. A sus efectos, sin embargo, no va más allá de dividirla, a grandes rasgos, en dos clases: élite y no élite. Elite son, simplemente, los que superan con mucho a la masa en cualquier aspecto concreto: constituyen siempre una minoría relativamente pequeña. La élite, a su vez, se subdivide, de nuevo, en: élite gubernamental y élite no gubernamental (constituyendo la primera los que, directa o indirectamente, y en grado importante, influyen o toman parte en la administración de los asuntos del gobierno). La constitución de la élite en términos de las dos clases de residuos es una cuestión de gran importancia.

En la sociedad considerada como un todo, los residuos cambian, pero lentamente, y las clases de residuos, en su recíproca relación, todavía más lentamente; pero, debido a sus cifras relativamente pequeñas, no es probable que esto sea cierto de la élite. Hay, en la mayoría de las sociedades, un proceso continuo de «circulación de la élite», en virtud del cual algunos individuos se están elevando a la élite y otros cayendo fuera de ella. En el curso de este proceso, el carácter de la élite puede cambiar radicalmente, en un tiempo relativamente corto.

Pareto considera este proceso esencialmente cíclico, y lo concibe en términos de tres fases estrechamente interrelacionadas. La primera se refiere al status de la élite gubernamental como tal. El punto de partida del análisis es el postulado de que hay, en general, un cierto antagonismo de clases, de modo que gobernar no es, simplemente, una cuestión de administración rutinaria, sino que también implica medidas especialmente destinadas a alcanzar y mantener el poder. Estas medidas tienden a dividirse, para Pareto, en las dos clases principales de «fuerza» y «astucia» [35]. La fuerza no necesita de explicación: es el ejercicio, en las coyunturas críticas, que puedan surgir, de la coerción física, o de la amenaza de la misma, como medio de conseguir asentimiento y obediencia. La astucia va, en amplísima gama, desde la estratagema y la maniobra inteligentes y la apelación al sentimiento y al interés hasta el completo fraude. Está perfectamente claro que, en la medida en la que las dos clases de residuos en cuestión sean

[34] Véase especialmente *Traité*, 2025 y siguientes.
[35] *Ibid.*, 2274-2275.

mutuamente excluyentes —y lo son, para Pareto, en alto grado—, los hombres de la «persistencia» tenderán a utilizar la fuerza y la apelación directa a los sentimientos de persistencia que ellos mismos comparten, mientras que los hombres de las «combinaciones» emplearán predominantemente la astucia, la apelación a intereses y la explotación de sentimientos que ellos mismos no comparten.

Se trata, pues, de un ciclo de rotación en el predominio en la élite gobernante de estas dos clases de residuos. Pareto empieza por observar que una élite gobernante que no quiera, o que sea incapaz de, utilizar la fuerza para mantener su posición es presa fácil de un grupo pequeño, bien organizado y bien dirigido, que esté dispuesto a emplear la fuerza para alcanzar sus fines [36]. Llama a tales hombres «leones». El ciclo empieza por el acceso al poder de tal grupo, mediante el uso de, o la amenaza con, la fuerza. Estos hombres tienden a ser hombres fuertes en la persistencia de los agregados, con una fe «fuerte», que comparten con sus seguidores.

Pero estas cualidades, por eficaces que puedan ser para llevar a sus detentadores al poder, no son tan ventajosas para su mantenimiento. La fuerza se utiliza, o se amenaza con utilizar, más ventajosamente contra los «ins», en el proceso de consecución del poder, que contra los propios seguidores y otros «súbditos», en el proceso de mantener la disciplina cuando se está en el poder. De ahí que se tienda a volverse más y más hacia las «combinaciones», hacia la astucia. Estas mismas circunstancias también alteran las condiciones de circulación de la élite. El premio a la astucia como medio de gobierno eleva a la élite gobernante a hombres astutos, que nunca han compartido la fe de los fundadores originales del régimen. De ahí que los residuos de persistencia en la élite gobernante se vean tanto debilitados porque las exigencias de su situación exigen cada vez menos las cualidades a ellos asociadas como diluidos por la accesión, desde abajo, de un tipo distinto. Sobre todo, cuando la oposición, interior o extranjera, es evitada mediante la astucia, en lugar de verse suprimida mediante la fuerza, los procesos de gobierno tienden a hacerse cada vez más caros. Este hecho concede una gran prima a las facultades

[36] *Ibid.*, 2178 y siguientes.

adecuadas para el hallazgo de medios de modo que no impliquen el uso de la fuerza.

Finalmente, en combinación con estos elementos, el mero hecho de la tranquilidad que da el poder conseguido tiende a debilitar la persistencia de los agregados en la élite gobernante. Conseguido el fin inmediato, el poder, hay una tendencia a que se pierdan de vista los fines que están más cerca de ser últimos, y los miembros de la élite se tumban y gozan de los frutos de su victoria. Esto es, sobre todo, cierto porque, a menudo, el proceso de debilitamiento de los residuos de la persistencia se ve acompañado por un florecimiento de los frutos más sazonados de la «civilización», que, naturalmente, es especialmente pronunciado en la élite.

Sin embargo, este mismo proceso tiene su reverso en el lado de los gobernados. Por una parte, los sentimientos sobre cuya base la élite gobernante fue llevada al poder pueden ser violados por los subproductos del proceso de disolución de los residuos de persistencia (entre otras cosas, con la transformación de la astucia en fraude). Por otra parte, la alteración de las condiciones de circulación de la élite lleva a la acumulación, abajo, de hombres capaces, fuertes en la persistencia de agregados, que comparten estos sentimientos y quieren utilizar la fuerza. La medida en la que la situación se hace inestable depende, en gran parte, de la medida en la que la élite sea capaz de privar a los gobernados de sus líderes. Si la élite es abierta, y permite el ascenso de estos hombres, el proceso puede continuar durante mucho tiempo. Pero, sujeto a esta cualificación, el creciente predominio en la élite de los hombres de combinaciones, de los «zorros» [37], disminuye progresivamente la resistencia de los últimos a la fuerza; por otra parte, la probabilidad de una oposición enérgica, desde abajo o, posiblemente, desde fuera, aumenta con paso firme. Es probable que el resultado sea la eventual expulsión de la élite gobernante y el comienzo de un nuevo ciclo.

Esta fase del ciclo, estrictamente política, se ajusta estrechamente a una fase económica. Aquí los hombres de las combinaciones, los «especuladores» [38], son la contrapartida económica

[37] *Ibid.*, 2178.
[38] *Ibid.*, 2313.

de los «zorros» políticos. El cambio general de carácter de la élite gobernante, que naturalmente se difumina transformándose en élite no gubernamental, lleva a la cima, en los asuntos económicos, a una clase de empresarios de este tipo, fértil en proyectos y en esquemas de promoción de todo tipo. Es probable que el resultado inmediato de esto sea una explosión de prosperidad económica, puesto que estos hombres toman la dirección de los asuntos económicos de las manos de los de mentalidad más tradicional. El ascenso de esta clase tiende a coincidir con el de los «zorros», en parte porque el medio social general es favorable a ambos tipos, pero también en parte a causa de una relación recíproca directa. Por una parte, el gobierno tiene un poder inmenso sobre la oportunidad económica, y sus acciones pueden ser medios muy importantes de abrir la puerta a los especuladores. Por otra parte, los crecientes gastos del gobierno hacen a los especuladores igualmente útiles a los «zorros». De ahí que el predominio de ambos tienda a coincidir.

No hay sitio, en las actividades estrictamente económicas, para un grupo de «leones», puesto que el uso de la fuerza como medio de adquisición hace pasar a la acción de la esfera económica a la política. Pero hay, no obstante, un tipo caracterizado por el predominio de los residuos de persistencia; Pareto les llama los *rentiers* [39]. Aunque no son personas «violentas», son tradicionalistas conservadores, opuestos a las innovaciones de los especuladores. Su importancia funcional en el esquema social estriba en que son ahorradores, mientras que los especuladores, aunque sean a menudo grandes productores, son gastadores, explotan el ahorro y, por su papel en el ciclo, dependen de acumulaciones de ahorros. Pareto pone gran énfasis sobre esta distinción entre el especulador y el *rentista* —el empresario y el ahorrador— y sobre el conflicto entre ellos, afirmando que es, a veces, incluso más importante que la diferencia, tradicionalmente subrayada, entre capital y trabajo [40].

El tipo del *rentista* se caracteriza por el ahorro, no como cuestión de cálculo económico racional, sino de fuerzas no lógicas. De ahí

[39] *Ibid.*
[40] *Ibid.*, 2231.

que sea muy posible, y Pareto lo mantiene como un hecho, que no sean, como clase, conscientes de sus propios intereses. De hecho, su gran debilidad consiste en que se ven demasiado fácilmente explotados por los especuladores [41], de modo que, a medida que el ciclo se desarrolla, su fase especulativa corre el peligro de verse cortada por el agotamiento de los ahorros. Aunque, en el aspecto político, es la indefensión del régimen de los «zorros» contra la fuerza la que pone el principal límite a la fase de las combinaciones, dentro del ciclo en el aspecto económico es la incapacidad de los especuladores para ahorrar la que pone tal límite. Los dos elementos pueden, sin embargo, ser muy estrechamente interconectados del mismo modo que los *rentistas*, aunque son, en general, pusilánimes y fácilmente explotados, pueden, en ciertas circunstancias, ser estimulados a la actividad política, pasando a constituir un importante elemento de apoyo de los «leones» políticos contra los «zorros» [42].

Finalmente, hay una tercera fase del mismo ciclo: la de las «ideologías» [43], que señala el camino hacia elementos importantes de su interpretación teórica. Estas ideologías, las «teorías» del análisis precedente, pueden ser consideradas desde dos puntos de vista: intrínseco y extrínseco, respectivamente. El primero se refiere a su correspondencia con los hechos; el segundo a las fuerzas que explican su producción y aceptación en la situación social dada. Aunque todas las teorías en cuestión son no-científicas, hay una importante distinción entre dos tipos. Las teorías de uno de los tipos son *explícitamente* no-científicas. Tienden a despreciar el valor y la importancia de la ciencia positiva en favor de cosas «más elevadas», tales como: la «intuición», la «experiencia religiosa», lo «absoluto», una «verdadera ciencia», etc. Está siempre implicado, de modo implícito, un campo distinto y, se supone,

[41] *Ibid.*

[42] Pareto tiene una nota de gran interés (*Traité*, 2336), en la que observa que el anti-semitismo tiene como «substrato» una reacción contra los especuladores, de los que los judíos sirven de símbolo. De ahí la propensión de las clases *rentier* a adoptarlo. La historia de la Alemania nazi pone admirablemente de relieve la opinión de Pareto (escrita hace más de veinte años) sobre este punto.

[43] *Traité*, 2329 y siguientes.

más elevado que el del dato empírico; se invocan principios que «dictan» los hechos, en lugar de al contrario, como en la ciencia. Las otras teorías, por otra parte, aunque no legítimamente científicas, son pseudocientíficas. Se asimilan, lo más estrechamente posible, a la ciencia, e invocan la autoridad de la «razón» y de lo que pretenden ser entidades fácticas. También implican generalmente un rechazo polémico de teorías del primer tipo. De ahí que Pareto hable de las épocas en las que las primeras predominan como de épocas de «fe», mientras que el predominio de las últimas caracteriza a una época de «escepticismo».

Desde el punto de vista extrínseco, estos dos tipos de teorías están asociados, respectivamente, a los residuos de persistencia y de combinaciones y, desde luego, a los correspondientes sentimientos. El período de predominio de los «zorros» y especuladores es, también, una época de escepticismo; el de los «leones» y *rentistas* una época de fe.

Esto da la clave principal de la interpretación teórica del ciclo principal. La distinción de tipo de las dos clases de teorías muestra que las dos clases correspondientes de residuos no están, a los efectos del presente análisis, al mismo nivel analítico. Están, más bien, definidas por la presencia y ausencia de ciertas características (v. g., «la fe») en la realidad de ciertas entidades no experimentales. Los fines ideales son, cuando menos, un elemento principal de la persistencia de los agregados; cabe, muy a menudo, presumir que son fines trascendentales. Cabe pensar que estos fines ejercen una disciplina sobre la conducta [44]. Los mismos sentimientos que se manifiestan en tales fines ideales se manifiestan también, generalmente, en gran cantidad de actos rituales, cuya realización, por motivos distintos de los utilitarios [45], implica «fe».

El predominio del instinto de combinaciones es, por otra parte, y en gran medida [46], un estado de ausencia de control efec-

[44] *Traité*, 2420.

[45] Como, por ejemplo, cuando un hombre se hace miembro de una iglesia y asiste a sus servicios por las ventajas económicas que tal conducta le reportará.

[46] En consonancia con el procedimiento general de Pareto, estas clases de residuos *pueden* contener o manifestar *cualesquiera* elementos que queden en la categoría residual de la acción no lógica. No cabe entrar

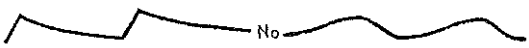
tivo, por tales fines ideales o elementos de valor, sobre la conducta [47]. Aquí la atención se centra sobre lo inmediato más que sobre lo último, sobre la satisfacción de los apetitos, la búsqueda de la riqueza y el poder. Con otras palabras, un alto desarrollo de esta clase de residuos asigna un premio especialmente fuerte a los «intereses».

El ciclo de las dos clases de residuos, pues, se convierte, en buena medida, en un ciclo de integración y desintegración de fes, de «religiones», predominantemente en la élite. Esto se ve indicado, entre otras cosas, por la forma que toman las olas cíclicas [48]. No se trata de una hinchazón larga y uniforme, sino que el aumento de intensidad de los residuos de persistencia es relativamente brusco: Pareto habla de «revolución». Luego sigue un proceso gradual de desintegración, que varía en longitud de tiempo según las circunstancias concretas, pero que nunca es de carácter revolucionario.

Análogamente, la causa más esencial del elemento de inestabilidad social que el ciclo implica es la inestabilidad de la persistencia de agregados en la élite. Hay, en opinión de Pareto, tres causas principales de esta inestabilidad. Una causa es «extrínseca»: la exigencia de mantener el poder, el premio a la astucia y las dificultades en el modo de uso de la fuerza, actuando tanto mediante la influencia sobre las acciones de una élite compuesta originariamente de «leones» como mediante las cambiadas condiciones de la movilidad vertical. Las otras dos, sin embargo, son «intrínsecas»; es decir: referentes a la naturaleza de agregados persistentes como tales. Una es la dificultad de mantener la disciplina frente a las presiones de los apetitos e intereses. O sea, que parecería haber un problema, intrínsecamente difícil, de control de mantenimiento de los intereses conformes con un sistema de valores últimos [49].

aquí en las líneas precisas implicadas en su clasificación de los residuos. De ahí que la atribución de un contenido específico a cualquier clase deba ser siempre cualificada de «un elemento interno».

[47] *Traité*, 2375.

[48] 

[49] Pareto se acerca aquí, a un nivel empírico, a una concepción de

Tal sistema, sobre todo en la forma de sistema de normas institucionales [50], está sujeto a un continuo «bombardeo de intereses» que, a falta de controles especialmente poderosos, es probable que, eventualmente, lo destruya, hasta el punto de poner gravemente en peligro la estabilidad social [51].

La segunda razón intrínseca estriba en la inestabilidad de las «teorías» que manifiestan los sentimientos de persistencia y que son, en alto grado, al menos por lo que se refiere a los residuos, interdependientes con ellos [52]. O sea, que es evidentemente opinión de Pareto la de que el único producto estable de los procesos intelectuales, de la razón, es la ciencia lógico-experimental. Es natural que las teorías sean criticadas en términos de este criterio, y, puesto que, por definición, no pueden satisfacerlo, se encontrará que tienen lagunas, y el efecto de la crítica será destructivo. Será una fuerza que tenderá a disolver los agregados en cuestión [53].

la relación de los intereses con los valores, y del proceso dinámico implicado, muy cercana a la que se llegan tanto Durkheim como Weber. Teóricamente, lleva a la consideración del aspecto «institucional» de los sistemas de acción, que será tratado en relación con Durkheim (véase cap. X).

[50] Véase la nota precedente.

[51] Véanse, en la sección «El papel de la fuerza», las páginas 369 y siguientes. A este respecto, es probablemente significativo el que todos los ejemplos empíricos de los ciclos de Pareto se tomasen de Grecia y Roma, y de la sociedad occidental. No consideró sociedades tales como China, India y el antiguo Egipto, que tienen una apariencia mucho mayor de estabilidad durante largos períodos. La comparación con la *Sociology of Religion*, de Weber, sobre todo con su estudio de China y la India, mostrará ser interesante.

[52] *Supra*, pág. 353.

[53] Merece consignarse la sospecha de que quizá este fuerte sentido de la inestabilidad intrínseca de las teorías no científicas esté, como la inestabilidad del control institucional, relacionada, en parte, con la concentración empírica de Pareto sobre dos civilizaciones concretas. Por ejemplo, en más de dos mil años de historia de la India, no ha aparecido movimiento significativo alguno de escepticismo de dos de las doctrinas metafísicas indias básicas: el karma y la transmigración. Cabe, con fundamento, asociar el papel social del «escepticismo» al papel social peculiarmente importante de la «razón» y la «ciencia» en

Pero tal proceso no puede continuar hasta un punto de equilibrio estable. Porque la acción descansa sobre premisas para las que, *necesariamente*, faltan datos empíricos [54]. De ahí que las teorías a ella asociadas no puedan convertirse, realmente, en teorías científicas sino, en el mejor de los casos, sólo en apariencia, lo que las hará pseudocientíficas. Estas teorías pseudocientíficas, las del «escepticismo», no indican un estado estable de los sentimientos, como no lo indican las que superan a la experiencia; de ahí una nueva reacción consistente en un retorno al extremo de la «fe» [55].

Aprovechando esta coyuntura, Pareto entra en un estudio muy revelador, que ilustra bien la peculiar situación intelectual de la que surgieron sus puntos de vista. En especial con respecto a la controversia medieval realismo-nominalismo, observa que la postura realista estaba en completo desacuerdo con los hechos. La crítica nominalista la trajo mucho más cerca; pero fue demasiado lejos. La postura intermedia, «conceptualista», en cuanto reavivada por Victor Cousin, es, adecuadamente interpretada y cualificada, más aceptable científicamente que cualquiera de las dos [56].

Hay dos niveles distintos a los que Pareto está pensando a este respecto. Uno es el de la epistemología *general* y la metodo-

las sociedades griega y occidentales. Esta cuestión, desde luego, no debe confundirse con la del status *epistemológico* de las teorías no científicas. Sí que afecta, sin embargo, a la aplicabilidad empírica general de las conclusiones de Pareto.

[54] Véase cap. VI.

[55] Esta situación suministra una confirmación muy importante del anterior análisis, en el sentido de que su base debe estar en el papel de los elementos de valor. Porque *no* hay, en principio, razón *intrínseca* alguna para que no sea posible para el actor una teoría científica de su propio equipo psicológico: las limitaciones a ella sólo son las de la ignorancia y el error. Pero las entidades que hacen *pseudocientíficas* a las teorías de la fase del escepticismo, tales como la «razón», el «progreso», la «ciencia», la «humanidad» *no* son meros errores; son entidades *metafísicas* que «exceden de la experiencia». Esto resulta perfectamente claro en el razonamiento de Pareto.

[56] Véase *Traité*, 2367 y siguientes.

logía científica, relativos al status de los universales en general. Pero la otra línea de pensamiento, mucho más importante en el presente contexto, es la siguiente: las entidades del tipo implicado en la filosofía realista son elementos típicos de las «teorías» de las que forman parte los residuos de la persistencia de los agregados. Tales entidades son, desde un punto de vista crítico general, metafísicas: están fuera del alcance de la «experiencia», que sólo incluye lo concreto. Pero, al mismo tiempo, son reales, en el sentido de que es un *hecho* que los hombres creen en tales entidades y de que este hecho está en estado de mutua interdependencia con otros hechos sociales, de modo que una pérdida de estas creencias se traduce en una alteración del equilibrio social. De ahí que el sociólogo no pueda tratarlas como entidades puramente imaginarias, en el sentido de que pueda no considerarlas. Son elementos esenciales de su problema. He aquí el núcleo de verdad del realismo y de filosofías similares.

Este es, así, otro modo de afirmar la importancia *en la acción* de los elementos de valor y, al mismo tiempo, de indicar su peculiar status con respecto a la «facticidad». Son hechos para el observador, pero para el actor no son elementos observados de su situación, sino que son «subjetivos». Esta es una postura a la que Pareto (y, como se verá, Durkheim) vuelve una y otra vez por gran número de distintos caminos.

La teoría cíclica de Pareto, pues, da quizá el ejemplo a mayor escala de entrelazamiento entre las ideas teóricas de las que se ha ocupado el análisis de los dos capítulos precedentes y un objeto empírico específico. No parece injusto sentar la conclusión de que la teoría cíclica confirma, al menos, el punto principal del análisis: la importancia del papel de los elementos de valor en la categoría de la acción no lógica de Pareto. Porque, cualquiera que sean los demás elementos que un nuevo análisis de la persistencia de los agregados pueda revelar, no puede caber duda de que el elemento de más importancia para el ciclo es el que aparece, en su aspecto «ideológico», como «fe». El ciclo es, esencialmente, de control efectivo y disciplina sobre la acción por los sentimientos expresados en tales fes, o complejos de valores, por una parte; la relajación de tal control, que abre la puerta a un juego relativamente libre de apetitos e intereses, por otra. Dicha relajación, al mismo

tiempo, crea condiciones de inestabilidad que, pronto o tarde, ponen fin a esta fase del ciclo.

Tales ideas no son, en modo alguno, peculiares a Pareto. Uno de los hechos más sorprendentes acerca del grupo de escritores considerados en este estudio es el de que, con la excepción de Marshall, todos ellos presentan ideas que implican un proceso de desintegración del tipo de control social asociado a una fe. En su aplicación a la situación social contemporánea, así como a la historia en su conjunto, tales opiniones presentan, sin duda, un contraste suficientemente sorprendente con las asociadas a los conceptos de evolución lineal y de progreso. La coincidencia del cambio teórico con el del enfoque empírico, en escritores tan ampliamente separados, no puede ser, simplemente, una cuestión de suerte. Luego se dirá más sobre su significación.

EL PAPEL DE LA FUERZA

Aunque la teoría cíclica es la *pièce de résistance* de las teorías sociológicas empíricas de Pareto, hay un gran número de interpretaciones de cuestiones empíricas que merecería sobradamente la pena tratar. La falta de espacio hace necesario limitar el estudio a otra, que tiene peculiar interés. Las personas de antecedentes liberales se ven a menudo impresionadas, quizá más que por cualquier otra cosa, por una especie de elemento maquiavélico en el pensamiento de Pareto. Este adopta la forma de subrayar fuertemente la importancia social de la fuerza y el fraude. Para evitar interpretaciones erróneas, merece la pena investigar precisamente cómo encajan estos elementos en el marco general de su teoría. Cualquier papel considerable de la fuerza ha sido, en el pensamiento social reciente, generalmente asociado a ideas «naturalistas», sobre todo en las varias versiones del darwinismo social. Hay una continuidad, en la historia del pensamiento, entre este elemento y el estado de naturaleza de Hobbes, a través de las distintas permutaciones estudiadas en el cap. III. La relación de Pareto con el darwinismo social, estudiada en el cap. VI, haría parecer probable que la preeminencia de la fuerza en su teoría no fuese, sólo, una cuestión de tales elementos naturalistas.

Las consideraciones que acabamos de hacer dan pruebas concluyentes de que no puede ser éste el caso. Y es que el empleo de la fuerza es muy importante en el caso de los «leones», que son fuertes en la persistencia de los agregados y que son hombres de gran fe. Por el contrario, aquellos a quienes les falta la fe no quieren ni pueden, muy generalmente, emplear la fuerza.

¿Qué subyace a esta asociación entre el idealismo y el empleo de la fuerza, en la que Pareto hace tanto hincapié, pero que va en contra de tan gran parte de la opinión corriente? La cuestión es profunda, llegando hasta los fundamentos de su pensamiento. Una característica básica de una fe es, para Pareto, su carácter absoluto. Y esto es tanto más así cuanto más intensamente se crea en ella. Una tal fe, debe recordarse, tiene claras consecuencias para la acción. El hombre de fuerte fe trata, en general, de hacer que los demás se conformen, por cualesquiera medios disponibles, a los criterios demandados por su fe. La fuerza es el último medio, cuando todos los demás fallan. Dado lo intrínsecamente limitado del asegurar conformidad mediante la persuación racional [57], el hombre de fuerte fe se vuelve, prestamente, a la fuerza. Los inconvenientes, sinsabores y peligros implicados sirven de poco para disuadirle, ya que, en comparación con un fin absoluto, el cómputo del coste no tiene casi sentido.

El hombre de poca fe, por otra parte, está motivado por una gran multiplicidad de intereses. De ahí que no haya la misma absorción absoluta de él por cualquier fin único y que sea mucho más sensible a sacrificios y costes. No adopta prontamente medidas extremas, pero tiende, siempre que sea posible, a evitar el conflicto abierto, a llegar a un acuerdo con la oposición. Además, la falta de fe hace que le sea fácil llegar a acuerdos. Esta es la base principal de la asociación de la fuerza con la persistencia de los agregados.

Hay, sin embargo, una importante cualificación. Hay ciertas fes de las que la repugnancia hacia el empleo de la fuerza es una parte integrante. Pareto no entra explícitamente en esta cuestión, pero parece, sin duda, que éste es un elemento del peculiar papel que asigna al humanitarismo. Lo mira en parte, quizá, como a un

[57] *Supra*, pág. 354.

puro síntoma de decadencia, como indicaría su asociación a las épocas de escepticismo y pseudociencia; pero en parte, también, como a una fe caracterizada por la hostilidad a la fuerza. El efecto de esto consiste en acentuar fuertemente la fase de «combinaciones» del ciclo. Porque la repugnancia de una élite humanitaria hacia el empleo de la fuerza pone un doble premio a la astucia y abre de par en par la puerta al régimen de los «zorros» y los especuladores.

Este humanitarismo, del que el mismo Pareto habla como de un tipo de cristianismo diluido, ha sido un destacado atributo de la élite europea desde el siglo XVIII. Cabe, además, considerarlo como una importante causa de la peculiar inestabilidad de la situación presente, tanto por la amplitud extra que ha dado a la fase de combinaciones del ciclo, como por hacer a la élite peculiarmente indefensa frente al empleo de la fuerza, más de lo que lo estaría, normalmente, una élite de «zorros» [58].

El fraude, por otra parte, es el extremo polar en el que se desvanece la astucia asociada a los «zorros» y a los especuladores, a medida que se hace más completo el dominio de los residuos de las combinaciones. Al «conseguir algo de los demás», lo que es el principal punto de vista desde el que se elaboran ambos conceptos, no es ya simple inteligencia en el diseño de los modos y medios, sino que se convierte en decepción.

Tanto la fuerza como el fraude son medios de conseguir que algo se haga. Son medios que, cualesquiera que sean sus diferencias, tienen una importante característica común: la falta de ciertas limitaciones a la elección de medios eficaces, impuesta por consideración ética para los derechos de otros [59]. Excepto donde la coacción violenta se emplea como medio de hacer cumplir reglas

[58] Es al exponer el humanitarismo y otros elementos conexos de la democracia liberal contemporánea cuando Pareto se separa más del ideal de objetividad científica que él mismo ha elaborado. Este hecho no es, sin embargo, de gran importancia a los presentes efectos, por importante que pueda ser en un contexto político. Hay una base sustancial de uniformidad observada, que es lo que ahora interesa.

[59] Son así, los signos, por excelencia, del egoísmo, aunque éste deba ser cualificado por el hecho de que el fraude pueda ser perpetrado más a causa de otros que por el actor mismo.

comúnmente aceptadas, como por el Estado, lo que no parece ocupar un primer plano en el estudio de Pareto, la aparición a considerable escala, de uno o de los dos puede considerarse como un síntoma de falta de integración social. Porque, por una parte, los «leones» tienen ocasión de emplear la fuerza principalmente frente a personas o grupos que no comparten su fe; de ahí que, en la medida en que comparta toda la comunidad la fe, no surge la ocasión. Por otra parte, parece ser condición indispensable de relaciones sociales estables dentro de una comunidad la de que haya limitaciones considerables al empleo del fraude. Pero existe esta diferencia: mientras la fe de los «leones» tiende a determinar una coacción violenta de los forasteros, puede, ella misma, convertirse en la base de una comunidad de valores: es, en esta medida, una fuerza integradora. Esto no es cierto del fraude de los «zorros», síntoma de una especie de individualización: la disolución de los vínculos comunitarios [60].

La fuerza y el fraude son, pues, importantes, tanto en sí como en cuanto síntomas del estado de las más profundas fuerzas subyacentes, de las que Pareto dice que «determinan el equilibrio social», del que, en un contexto algo distinto, cabe decir que determina el estado de integración de una sociedad. El papel y significado de ambos ha sido, sin duda, muy seriamente minimizado por las teorías «liberales» del progreso y de la evolución lineal, de las que Marshall puede, a este respecto, ser considerado como típico. La fuerza concurre frecuentemente al proceso «creativo» mediante el cual se establece en una sociedad un nuevo sistema de valores, en parte mediante el acceso al poder de una nueva élite [61]. El fraude, por otra parte, está presente en las últimas etapas del derrumbamiento de la persistencia de los agregados implicados en esta integración y puede convertirse en un impor-

[60] Que se acerca, como tipo límite, al estado que Durkheim llamó *anomie* (véase cap. VIII). En este punto aparece también un tipo naturalista de fuerza, pero Pareto no subraya esto, puesto que el proceso es detenido, generalmente, antes de alcanzarse este punto.

[61] Puede, claro es, dudarse de si ésta es toda la historia. Algunos valores nuevos, como la Cristiandad, han entrado por procesos bastante distintos (véase después, en relación con el concepto de carisma de Weber, el cap. XVI).

tante factor del estado de inestabilidad que una reintegración exige.

En este punto, cabe concluir la exposición de las teorías empíricas de Pareto con unas cuantas breves observaciones sobre su enfoque de la civilización y su lugar en sus teorías. Entendió por civilización el florecimiento de la literatura, las artes, la ciencia, etc., tal y como sucedió en la Atenas clásica o en la Italia del Renacimiento. Tal florecimiento, sostuvo, no estaba asociado a estado estático alguno de la sociedad, sino a una etapa del proceso de desintegración de la persistencia de los agregados en favor de los residuos de combinaciones. Los «leones» tienen, en general, una fe tan fuerte que son fanáticos. Crean una atmósfera de rígida ortodoxia, intolerancia, ritual obligatorio, austera disciplina y, a veces, de trascendentalidad que asfixia a la civilización, la cual necesita una atmósfera de relativa libertad, tolerancia, movilidad. Así, Pareto afirma repetidamente que un florecimiento de la civilización está asociado a un aumento de los residuos de combinaciones [62]. Pero, cuando el proceso llega a destruir la «bárbara» rigidez del fanatismo, pronto pasa al punto en que pone en peligro la estabilidad de la sociedad en la que florece la civilización. Quizá, aunque Pareto no lo diga, un exceso de instinto de combinaciones sea fatal, en sí, para las artes. Pero, en cualquier caso, una nueva ola de fanatismo puede borrar las creaciones del ciclo previo [63], que en gran medida tiene que empezar de nuevo.

Así, en la visión de Pareto, el florecimiento de la civilización sólo ha tenido lugar en ciertas condiciones específicas, que han sido, naturalmente, de corta duración, y que han estado estrechamente vinculadas a sucesos repugnantes para la mayoría de los amantes de los frutos de la civilización. El carácter torvo y fanático de los «leones» es, generalmente, un preludio, por desagradable que sea, y el régimen de fraude y corrupción es el producto final usual del proceso total.

Esto suministra una importante clave para los valores perso-

[62] Así, tanto la Atenas de Pericles como el Renacimiento italiano fueron períodos tales. *Traité*, 2345, 2529 y siguientes.

[63] Véase su estudio de la relación entre la Reforma, que fue para él una ola de este tipo y el Renacimiento. *Traité*, 2383, 2538.

nales de Pareto, que no son, en modo alguno, el tema central de este estudio, pero sobre los que cabe hacer breves observaciones. Fue, ante todo, un amante de esta civilización. O sea, que fue un liberal, en el sentido aristocrático «cultural» más que en el burgués, un conocedor de las cosas buenas de la vida, un amante de la libertad de pensamiento y de acción. Pero, para él, la libertad de pensamiento y de conducta personal era mucho más importante que la económica. Esto concuerda con su ambiente. Su padre pasó muchos años en el exilio por la causa de Mazzini.

Pareto nunca dirige ataque alguno contra estos valores liberales. No es un amante de la fuerza bruta, un glorificador del animal de presa [64], como intrínsecamente bueno por su misma rapacidad. Se burla, sin duda, de la moralidad burguesa, especialmente del anti-alcoholismo y del puritanismo sexual [65], pero esto sólo concuerda con la inclinación aristocrática de su liberalismo, y es un auténtico elemento de la tradición liberal. Lo que le distingue de la mayoría de sus predecesores en el liberalismo de, por ejemplo, la generación de su padre no son sus valores personales, sino su visión de las condiciones necesarias para su realización. No tenía fe en el progreso, en este sentido liberal, y, por razones que debieran resultar evidentes en la anterior exposición, era especialmente pesimista sobre el futuro inmediato de la civilización liberal en Europa. Es éste un pesimismo del Viejo Mundo, de difícil comprensión para los americanos. Una posible causa de la predominante hostilidad hacia Pareto, en este país, es que era un «destructor» no un «constructor».

CONCLUSIONES GENERALES

Sólo queda el resumir muy brevemente, en términos de los problemas generales del estudio, este análisis de la obra de Pareto.

En primer lugar, unas cuantas observaciones breves sobre su

[64] *Cf.* sus interesantes observaciones sobre las relaciones entre Atenas y Roma. Véase *Traité*, 2362.

[65] *Cf.* especialmente *Le mythe vertuiste* y muchas observaciones esparcidas por el *Traité*.

metodología científica: la metodología explícita de Pareto derivó principalmente de su experiencia en las ciencias físicas. No implicó, sin embargo, el positivismo mecanicista más antiguo, en el sentido en el que Comte y Spencer lo habían considerado, sino una versión mucho más escéptica y sofisticada del método científico, que intentaba despojar a la ciencia lógico-experimental de cualesquiera elementos metafísicos, con un criterio de lo metafísico mucho más amplio del que tenían sus antecesores.

Así, Pareto se acercó a la teoría de la acción sin dogmas positivistas algunos, a un nivel metodológico que le habrían comprometido, por adelantado, con un sistema positivista de teoría. Se ahorró, pues, muchas de las dificultades de Durkheim. Se vio, además, inmensamente ayudado por una clara conciencia de la abstracción de los conceptos analíticos de la ciencia, que sólo fue, entre los temas de este estudio, tratada por Weber. Cabe decir, empero, que Pareto tenía una concepción más clara que Weber en el contexto metodológico más general. Se ahorró, pues, la mayor parte de las dificultades que brotan de un empirismo consciente o inconsciente. La principal cualificación de esta afirmación es que, basándose en su énfasis sobre la importancia central de los hechos observables en la ciencia, Pareto hizo, a veces, afirmaciones que están, al menos superficialmente, abiertas a una interpretación empirista. Sin embargo, en sus afirmaciones más cuidadosas se considera siempre al elemento de abstracción, y debe siempre recordarse que estaba implicado en su concepción del hecho mismo, de modo que, bien interpretadas, las afirmaciones muy frecuentes de que las leyes científicas son simplemente «uniformidades de los hechos» no implican la «falacia de la concreción inoportuna». Además, y lo que es todavía más importante, en la medida en que quepa verlo, no cabe decir de ninguno de sus enunciados y teoremas generalizados importantes que dependa de la falacia empirista.

Pareto contribuye mucho menos al conjunto de cuestiones metodológicas peculiares a la teoría de la acción, más que comunes a la ciencia en general. Especialmente en las cuestiones relativas al status de las categorías subjetivas, que son centrales a la teoría de la acción, adoptó lo que era, esencialmente, el enfoque de sentido común de un sofisticado hombre de mundo. Al hacer esto,

fue capaz de avanzar sin tener que preocuparse de dogmas conductistas algunos; y el insignificante grado de clarificación metodológica que intentó en este campo parece haber sido adecuado para sus objetivos. Al mismo tiempo, la claridad acerca de algunas de las implicaciones del análisis de la estructura de los sistemas de acción, desarrolladas antes en relación con Pareto, exige una extensión en esta dirección de la metodología explícita mayor que la suministrada por Pareto. Esto es especialmente cierto en dos aspectos. En primer lugar, es necesario otorgar un status fáctico no sólo a las propiedades físicas, sino también a los significados de los símbolos. Esta conclusión está implicada en la utilización de postulados y teorías como datos para una teoría científica. Esto, a su vez, abre la posibilidad de que tales datos puedan ser interpretados como manifestaciones del estado mental del actor, no sólo en el sentido de una interdependencia mutua, al nivel causal-funcional, sino también como constitutivos de expresiones simbólicas del contenido «significativo» de este estado mental. Se ha encontrado que este modo de manifestaciones es de sustantiva importancia para el análisis de este estudio en varios puntos.

En segundo lugar, Pareto no clarifica el status metodológico del aspecto normativo de los sistemas de acción. Esto es comprensible, puesto que es un problema que no se suscita, para las ciencias físicas, en los términos en los que parecen haberse formado principalmente los enfoques metodológicos de Pareto. Pero puede ser una razón por la que, al clasificar los residuos, no hizo de la distinción entre lo normativo y lo no normativo una de las bases de su clasificación. De haberlo hecho, se hubiera acercado mucho más a un diseño explícito del análisis «morfológico» de la estructura de los sistemas de acción aquí desarrollado. Como se ha mostrado, su propio sistema no es incompatible con este análisis estructural, pero su ausencia puede ser justamente considerada como una limitación al carácter completo de su obra, considerada como un tratado de sociología general.

El hecho de que hay lo que cabe llamar una orientación normativa de los sistemas de acción es uno de los postulados fundamentales subyacentes a todo el análisis hasta aquí desarrollado. De ahí que el carácter abstracto de algunos de los conceptos empleados en la teoría de la acción consista precisamente en que

describen, no el estado de cosas real y observable de la acción manifiesta, sino las normas hacia las que cabe considerar que están orientados. De ahí que estos conceptos contengan un elemento de «irrealidad» no implicado en las ciencias físicas. Desde luego, la única razón para admitir tales conceptos en una teoría científica es que describen, de hecho, un fenómeno empírico, concretamente: el estado mental del actor. Existen en este estado mental, pero en el «mundo externo» del actor. Es, realmente, esta circunstancia la que exige, por parte de la teoría de la acción, el recurrir al punto de vista subjetivo.

Tanto el propio sistema teórico de Pareto como el análisis estructural, que acabamos de construir aquí, parten del concepto de acción lógica. La acción no lógica, pues, se convierte en una categoría residual: acción en la medida en que no está definida por el criterio lógico. Para el estudio de la acción no lógica son accesibles dos clases principales de datos concretos. Por las razones expuestas, Pareto concentra su análisis sobre las «teorías», dejando a un lado a los actos manifiestos. La identificación de los datos importantes para la acción no lógica implica la comparación de todas las teorías asociadas a la acción con las de la ciencia lógico-experimental, para separar los elementos que no se ajustan al criterio científico. Estos caen, por análisis inductivo, en los dos grupos de: elementos constantes y variables, residuos y derivaciones.

Partiendo de este punto, Pareto pasó a clasificar los residuos y derivaciones, sin ocuparse más de la cuestión de la relación de los sentimientos en ellos manifestados con la estructura de los sistemas de acción. La acción lógica y no lógica sirvieron de andamiaje para la construcción de los principios de su sistema analítico; pero él no investigó más allá de las implicaciones estructurales de la distinción.

Sin embargo, éste es el punto en el que se introduce el análisis de especial interés aquí. La cuestión es: ¿Cuáles son las implicaciones de la definición de acción lógica de Pareto para la estructura de los sistemas sociales de los que forma parte, en la hipótesis de que la teoría de la acción tenga un significado analítico independiente y no sea reductible a términos de cualquier otro sistema teórico que aparezca en la obra de Pareto? El razonamiento tiende

a cristalizar en la tesis de que, en este contexto, hay dos clases distintas de elementos estructurales implicados en la no logicidad de los sistemas de acción. Están los elementos que subyacen a las características *a*científicas de las teorías y los referentes a sus aspectos *no*-científicos. El seguir la primera línea de pensamiento lleva hasta los elementos estructurales que han jugado el papel más importante en las teorías radicalmente positivas, los susceptibles de formulación no subjetiva. Los más importantes de éstos, en la interpretación secundaria de Pareto, han sido los instintos de la psicología anti-intelectualista. Los elementos implicados en los aspectos no-científicos de las teorías son, por otra parte, los que tienen un carácter normativo, lo que se ha llamado aquí el complejo de valor. Las tendencias psicológicas resultan ser un modo como los factores de la herencia y el medio influyen sobre la acción concreta, objetivamente como fuentes de desviación respecto del tipo lógico y subjetivamente de la ignorancia y el error. El otro modo consiste en que constituyen los medios y condiciones últimos de la acción, en la medida en que sea racional.

El elemento de valor, por otra parte, está en relaciones bastante complicadas con los demás. Su puesto más obvio está en el papel de fines últimos de la cadena intrínseca de relaciones medio-fin. El análisis de las implicaciones del estudio, por Pareto, de la utilidad social, a este respecto, ha puesto de relieve dos importantes conclusiones: en primer lugar, que estos fines últimos deben ser distinguidos radicalmente de los medios y condiciones últimos de la acción racional. Uno de los principales criterios de la diferencia es el de que a los últimos se les confiere un status fáctico que a los primeros se les deniega, desde el punto de vista del actor; aunque ambos gocen de él desde el punto de vista del observador. En segundo lugar, entre tales fines últimos, Pareto ha realizado una distinción de gran importancia entre dos clases o elementos. Por una parte, están los detentados distributivamente por individuos y grupos dentro de la sociedad, de modo que se suscita para cada sociedad el problema de la justicia distributiva en la asignación de medios, sobre todo de poder y riqueza. Pero hay que distinguir de éstos el elemento de los fines últimos tenidos en común por los miembros de la sociedad o predicados a la colectividad como unidad. Sólo en virtud de estos elementos no dis-

tributivos, adquiere el concepto (la utilidad *de* una colectividad) un significado determinado. Esta es la primera aparición en la exposición del teorema sociologístico, que ocupará una buena parte del subsiguiente estudio.

Resulta, sin embargo, muy claro del texto de Pareto que esta parte de la teoría se refiere a una norma racional, y que no es, en modo alguno, una explicación completa de los hechos. La primera consideración importante es la indeterminación de los residuos y, consiguientemente, también, de los sentimientos que manifiestan. La segunda es la gran importancia empírica, en el estudio de la acción no lógica de Pareto, de un tipo que cae completamente fuera del esquema, intrínseco y racional, medios-fin, a saber: el ritual. Sin embargo, ninguno de estos conjuntos de hechos ha resultado ser necesariamente reductible a términos del elemento tendencial psicológico. Por el contrario, apuntan a otro tipo de elemento de los sentimientos, al que se le ha llamado: actitudes de valor últimas, de las que tanto los fines últimos como el ritual, así como otros fenómenos [66], pueden, en parte, considerarse como manifestaciones. Este es, muy estrictamente, un elemento de valor, en el sentido de esta exposición, y, como tal, debe ser cuidadosamente distinguido de otros, especialmente de elementos no subjetivos, que pueden estar implicados en los mismos fenómenos concretos.

En este contexto, resulta que el concepto original de Pareto de acción lógica puede ser aplicado a lo que se ha llamado aquí el sector intermedio de la cadena intrínseca medio-fin. El elemento económico, en su concepción general por la teoría económica ortodoxa, no agota, sin embargo, esto, sino que debe ser concebido, a su vez, como elemento intermedio entre otros dos: el tecnológico y el político. Se distingue del primero por la consideración de más de un fin (y, consiguientemente, del elemento de «coste»), del último por la exclusión de la coacción como medio para sus propios fines inmediatos, en la medida en que implican relaciones con otros.

No hay dificultad sobre el status de los fines en la acción lógica,

[66] Las instituciones, el arte, los juegos y uno o dos más se estudiarán luego.

en este contexto, puesto que los fines del sector intermedio son fines inmediatos, no últimos. De ahí que quepa hacer dos afirmaciones: *dados* los fines últimos, como, por ejemplo, en la forma de las instituciones de una sociedad, estos fines inmediatos deben ser considerados como medios implicados en la norma racional de eficacia. En segundo lugar, estos fines pueden estar «dados» para el actor en un sentido todavía más general: en el de que el complejo de relaciones sociales puede, en ciertas circunstancias, centrar una gran cantidad de acción racional sobre dos conjuntos de fines inmediatos generalizados, riqueza y poder, cuya deseabilidad como fines es un corolario del postulado de la racionalidad de la acción, independientemente, en gran medida, del contenido específico de los fines últimos. Estos son lo que Pareto llama los «intereses». En consecuencia, hay un sentido muy real en el que los «fines» del elemento lógico de la acción están «dados» para el actor concreto como «hechos» de la situación en la que actúa.

Finalmente, el considerar la relación de la norma racional con los otros elementos estructurales de la acción lleva al punto de vista de que Pareto se ocupa aquí, como tema central, de lo que cabe llamar una concepción voluntarista de la acción. Para éste, tres cosas, al menos, son esenciales. Dos de ellas se formulan en las dos sociedades abstractas de Pareto: una norma ideal de lo que debiera ser la acción, y un conjunto de factores resistentes y divergentes y otros no normativos. No está explícito en Pareto el tercer elemento lógicamente exigido: un elemento de «esfuerzo» en virtud del cual la estructura normativa se convierte en algo más que una mera idea o ideología sin importancia causal. Cabe expresar la sospecha de que este tercer elemento tenga algo que ver con el papel del ritual, pero, puesto que Pareto no trata explícitamente de la cuestión, se aplazará su ulterior estudio [67].

La consideración, en este capítulo, de algunas de las teorías más claramente empíricas de Pareto ha servido a tres objetivos. Ha confirmado, en general, la corrección del análisis de ciertas implicaciones del enfoque teórico de Pareto, especialmente con referencia a la importancia del elemento de valor en la acción no lógica. En segundo lugar, ha sacado a la luz nuevos aspectos

[67] Véase el cap. XI, sobre la teoría de la religión de Durkheim.

teóricos de su pensamiento, para llenar algunas de las lagunas del análisis anterior y, finalmente, ha servido para mostrar la íntima conexión entre el nuevo [68] sistema teórico, explícito e implícito en la obra de Pareto, y su interpretación de los fenómenos empíricos. Comparado con Marshall y con los utilitarios, Pareto, aunque no esté solo, marca, en ambos aspectos, un importante punto de inflexión del pensamiento sociológico. Cabe considerar que este análisis demuestra que los dos sucesos no son independientes, sino que están tan íntimamente conectados que pueden ser considerados como dos aspectos del mismo proceso.

El análisis de la obra de Pareto ha hecho dar a este estudio un importante paso en su camino. El primer objetivo consistió en perfilar la postura utilitaria y advertir su inestabilidad y su tendencia a derivar hacia la dirección positivista radical. El estudio de Marshall sirvió para mostrar la conexión de esta situación lógica con la cuestión del status de la economía y el modo como, en forma de «actividades», introdujo como variable un factor de un orden completamente distinto, que sólo había estado presente en la anterior exposición en forma de postulados metafísicos. Pero, por el esquema general de pensamiento de Marshall, este elemento estaba ligado, en sus consecuencias teóricas, a limitaciones muy estrechas. Sirvió, sin embargo, para romper el círculo positivista.

Pareto afrontó el estudio de la acción libre de dogmas positivistas. Además, su reconocimiento de la concreta inadecuación de la teoría económica implicaba, de un modo directo que Marshall no suministraba, la inaceptabilidad para la teoría social general de la postura utilitaria. Y, habiendo definido la acción lógica en estrecha correspondencia con las concepciones de la teoría económica, pasó a una investigación sistemática de algunos de los principales elementos no lógicos de la acción. Para Pareto, esto sucedió en una compleja clasificación de residuos y derivaciones, que, junto con los «intereses» y con los principales hechos de la heterogeneidad social, incorporó a su sistema social generalizado.

Pero el análisis del modo como Pareto enfocó el estudio de los elementos no económicos de la acción, especialmente de los no

[68] Nuevo en comparación con los ya tratados en este estudio.

lógicos, ha hecho posible llevar el análisis de la estructura de los sistemas de acción mucho más lejos de lo que pudo hacerse en relación con Marshall. No sólo se realiza la distinción general entre lo lógico y lo no lógico, que separaría la teoría de la utilidad de las actividades en Marshall, sino que ha sido posible formular, y contrastar en relación con la misma obra de Pareto, la distinción general entre elementos no lógicos normativos y no normativos y, aún más, llevar la diferenciación del aspecto normativo de la estructura a un grado considerable de elaboración. Esto hace posible conseguir una visión mucho más aguda del status del elemento de valor que Marshall introdujo con sus actividades. Además, hace también posible clarificar notablemente el puesto, en un sistema total de acción, de los elementos que han sido tema tradicional de la teoría económica. Finalmente, la clara ruptura de algunas de las limitaciones de Marshall y, generalmente, de las de la teoría positivista ha hecho posible la apertura de amplias perspectivas nuevas, tanto teóricas como empíricas, para una ulterior exploración.

La obra de Pareto no es una síntesis de teoría sociológica, en el sentido de un sistema perfeccionado. Es una obra de pionero. Pero está, en su totalidad, dominada y guiada por la lógica de la teoría sistemática y llega lejos por el camino de la construcción de tal sistema. El diseño general de este sistema es mucho más completo que cualquiera de los sistemas positivistas expuestos, y que el de Marshall. Además, no hay en él nada esencial, a un nivel metodológico o teórico [69], que, desde el punto de vista de este estudio, deba descartarse. A este respecto, es único entre los aquí estudiados. Se ha demostrado, sin embargo, que cabe añadirle algo en algunas direcciones, a los especiales efectos de este estudio. A estos efectos, el sistema de Pareto es incompleto, pero es enteramente compatible con todo lo aquí desarrollado. Pero su misma parcialidad es algo que lo hace especialmente útil a los efectos de este estudio, puesto que suministra un excelente medio de con-

[69] Esto, desde luego, no quiere en absoluto decir que Pareto no cometiese errores. Pero, en la medida en que quepa determinarlos, los errores que cometió no son importantes, en sentido estricto, para el análisis general de este estudio.

trastar el análisis aquí intentado, a pesar de no enunciar explícitamente tal análisis.

Estudiaremos ahora un escritor de carácter muy distinto, con muchas más dificultades positivas, pero que resulta más interesante para el presente estudio, en la estructura de los sistemas sociales como tales. Las mismas diferencias de puntos de partida, tipos de mentalidad y métodos entre Durkheim y Pareto ponen de relieve el sustancial residuo de los resultados comunes.

CAPITULO VIII

EMILE DURKHEIM, I: PRIMER TRABAJO EMPIRICO

Al tratar la obra de Emile Durkheim, este estudio parece, a primera vista, sumergirse en un mundo intelectual totalmente distinto del de Pareto. Las diferencias entre los dos hombres eran notorias en casi todos los aspectos posibles. Pareto era un noble italiano, distante, escéptico, a veces cínico, un hombre para el que el fervor moral era sospechoso. Durkheim era un judío alsaciano, de familia rabínica, que realizó en Francia una carrera académica, aparentemente tranquila, acabando por conseguir lo que ambicionan todos los profesores franceses: una cátedra en la Universidad de París.

El principal objetivo de la mordiente ironía crítica de Pareto era la creencia en la democracia, en el progreso, en el humanitarismo, en su típica versión de la clase media francesa: el «radicalismo» anticlerical. Durkheim era un ferviente devoto de esta misma creencia. Pareto era un observador despegado, muy poco preocupado por decir algo que pudiera ser de aplicación práctica. Durkheim sostenía que sólo la utilidad práctica podía, de algún modo, justificar el ocuparse de la ciencia social [1].

Pareto entró en la sociología por el camino de las matemáticas y de las ciencias físicas, conocía perfectamente sus problemas y

[1] *Cf.* Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, pág. 60. *De la division du travail social*, 5.ª ed., pág. XXIX (todas las referencias de este estudio son a la 5.ª edición francesa, aunque el título se dé, normalmente, de forma traducida).

puntos de vista. Su anterior contacto en el campo social había sido con la economía, la ciencia social tradicionalmente más próxima, en forma teórica, al modelo de la ciencia natural. Durkheim no tuvo contacto de primera mano con las ciencias físicas, aparte del lógico en un hombre culto de su tiempo. No tenía preparación económica. Su preparación previa estaba en el polo intelectual opuesto al de Pareto: en los campos «humanísticos» del derecho y de la filosofía.

Debieran mencionarse dos nuevas diferencias. Tanto Marshall como Pareto fueron, sin duda, grandes teóricos, cuyas contribuciones a sus respectivos campos fueron sumamente eminentes. Pero ambos tipos de mentalidad eran curiosamente distintos de la de Durkheim. Ambos se caracterizan por un cierto «ensayismo», por un sentido de la complejidad de los problemas empíricos que estudian, con la consecuencia de que las líneas más generales y gruesas de la teoría se ven relativamente poco subrayadas, y sólo se puede llegar a ellas con grandes dificultades. Durkheim, por otra parte, tenía un tipo de mentalidad distinto, tipo que hemos encontrado previamente en este estudio: en Hobbes. Durkheim poseía una gran tenacidad para pensar íntegramente las consecuencias de unos cuantos supuestos fundamentales. Va, quizá, a obtenerse con su estudio un menor conocimiento de algunos de los problemas de detalle más sutiles en sus campos que con el estudio de los otros, pero esto se ve compensado por la muy rara audacia del diseño general del sistema teórico. Durkheim se negó siempre a desviarse de las cuestiones fundamentales. Su observación empírica tiende más al experimento crucial que a la investigación de un campo. El elemento fáctico de su obra no es amplio relativamente hablando, pero se saca gran partido de lo que hay, y los supuestos más fundamentales, que se desvanecen en el campo de la metodología, pueden ser presentados con una agudeza que es de gran utilidad para el presente estudio.

No debe inferirse de lo anterior que Durkheim fuese, como han mantenido muchos de sus críticos, un filósofo, un dialéctico, y no, en modo alguno, un científico empírico. Por el contrario, fue uno de los grandes científicos empíricos de su día. Una de las principales tareas de esta exposición de su obra será la de mostrar cómo, en cada punto crítico, existe la más estrecha relación posible

entre sus puntos de vista teóricos, incluso en el plano más abstrusamente metodológico, y los problemas de interpretación del material empírico que manejaba al mismo tiempo. Durkheim fue un teórico científico; y lo fue en el mejor sentido: un teórico que nunca teorizó «en el aire», que nunca se dedicó a la «especulación ociosa», sino que estuvo siempre buscando la solución de problemas empíricos de crucial importancia.

Es interesante observar otra cosa. Marshall y Pareto tenían, en alto grado, una mentalidad empírica, pero ambos teorizaron principalmente sobre la base de material empírico general, reunido a partir de muchas fuentes para ilustrar y dilucidar sus desarrollos de principio. Ninguno de los dos hizo contribuciones monográficas importantes a la ciencia social. Durkheim, por otra parte, demostró la autenticidad de su interés por los hechos embarcándose en algunos de los estudios monográficos más fructíferos que ha producido, hasta la fecha, la ciencia sociológica. Tres tienen especial importancia. El primero y el último no fueron, en el sentido usual, investigaciones originales. Tanto en la *División del Trabajo Social* como en *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* empleó material secundario, reunido para arrojar luz sobre sus propios problemas. Sin embargo, en *El suicidio* realizó una investigación original, que seguirá siendo un modelo durante mucho tiempo. Hay muy pocas monografías en el campo de la ciencia social donde se combinen tan felizmente los aspectos empíricos y los teóricos. Porque, sobre la base de lo que parece, a primera vista, ser un tema empírico muy restringido y especializado, Durkheim consigue llegar a resultados que arrojan una luz sorprendentemente brillante sobre algunos de los problemas más profundos y de más largo alcance de la teoría social. Es un ejemplo del «experimento crucial», en su mejor versión.

Es una circunstancia curiosa, y una circunstancia que implica una seria reflexión sobre el normal estado de cosas en la ciencia social, la de que la gran mayoría de las personas que han expuesto los puntos de vista metodológicos de Durkheim, normalmente en un sentido desfavorable, hayan descuidado por completo este aspecto empírico de su obra. Han limitado su atención a sus escritos metodológicos, hasta el punto de que el lector no pudiera llegar a saber, a no ser a partir de otras fuentes, que el hombre

cuya obra estaba leyendo era el mismo autor de la *División del Trabajo* y *Le suicide*. Sin embargo, es imposible entender cómo llegó Durkheim a estos puntos de vista metodológicos, que han sido tema de tanto estudio, si no se contemplan como intentos de afrontar los problemas empíricos con los que allí se enfrentaba en términos de las alternativas que dejaba el esquema conceptual con el que estaba actuando. Es uno de los principales objetivos de este estudio de su obra el de intentar corregir esta desafortunada separación tratando juntos el aspecto empírico y el teórico. A este efecto, el estudio de la metodología de Durkheim se verá precedido, en el presente capítulo, de un diseño bastante completo de las características y conclusiones principales de sus primeros estudios empíricos. Sólo cuando el lector conozca los problemas allí implicados, podrá apreciar el significado de lo que estaba haciendo Durkheim en el campo metodológico.

Cabe indicar otra característica general de la obra de Durkheim, por contraposición a la de los demás. Todo lo que tiene gran importancia, a los efectos de este estudio, en la obra de Pareto se encuentra en su último libro: el *Tratado*. Lo anterior, especialmente lo de los *Sistemas socialistas*, tiene interés, fundamentalmente, como indicio de la gradual génesis de las ideas más desarrolladas en la obra posterior. En Pareto sólo hay un proceso de claridad gradualmente creciente de las ideas importantes para este estudio. En Durkheim, por el contrario, hay un cambio fundamental de uno a otro grupo de ideas precisamente formuladas. De ahí que sea necesario, en la exposición siguiente, estudiar la teoría de Durkheim como un proceso de desarrollo. Cabe, *grosso modo*, dividir a éste en cuatro etapas principales. Hubo un primer período formativo, cuyo documento más importante es la *División del Trabajo* (1893), en el que todavía tanteaba su camino hacia la formulación de sus problemas fundamentales. En segundo lugar, hubo una temprana síntesis, en la que construyó un sistema general de teoría relativamente bien integrado, que parecía adecuado para los hechos empíricos que había estudiado, y que respondía satisfactoriamente a todos los ataques críticos importantes a los que se vio sometido en aquel tiempo. Los principales documentos de esta etapa son: *Les règles de la méthode sociologique* (1895) y *Le suicide* (1897).

Se vio esto seguido por un período de transición, en el que la temprana síntesis se fue gradualmente derrumbando, siendo progresivamente reemplazada por una postura general distinta en la teoría sistemática. Se ve esto documentado por escritos tales como: «Représentations individuelles et représentations collectives» [2] (1899), *L'éducation morale* (1902-1903) y «La détermination du fait moral» [2] (1907). Finalmente, sobre la base de esta nueva postura general, se abrió una vasta gama de nuevos problemas, que llevaban a nuevos campos empíricos, desarrollada en *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Durkheim, sin embargo, nunca fue capaz de llevar estas últimas investigaciones lo suficientemente lejos como para conseguir una nueva síntesis general, y su obra se vio cortada, por su precoz muerte, en un punto en el que muchos de sus principales problemas estaban sin resolver. Sólo cabe suponer lo que habría sido la nueva síntesis, caso de que hubiera vivido para terminarla, pero, como se mostrará, hubo, en su fase final, dos tendencias principales de pensamiento luchando por la supremacía.

Pareto se abstuvo cuidadosamente de comprometerse sobre problemas explícitamente filosóficos. No siguió, generalmente, sus problemas teóricos y sus implicaciones hasta la parte del campo metodológico en la que limitan con la filosofía. De ahí que no sea posible clasificarle rigurosamente en términos del esquema más amplio de clasificación de tipos de sistemas teóricos, en el campo social, que se ha empleado aquí. Cabe hablar de un cierto sesgo positivista, pero, ciertamente, no cabe llamar a Pareto rotundamente positivista. El origen de este sesgo debe, principalmente, atribuirse a que, subrayando tanto como lo hace la importancia de la distinción entre consideraciones científicas y filosóficas, se niega, explícitamente, a verse arrastrado al último campo. Tiende, por consiguiente, a implicar que todas las consideraciones filosóficas no tienen, de hecho, importancia para cualquiera de los problemas que tiene que tratar; y, consiguientemente, que hay una pluralidad indefinida de posturas filosóficas posibles que varían al azar en relación con problemas científicos, no importando cuál se adopta, o si no se adopta ninguna. Esta es una

[2] Reimpresos en el volumen *Sociologie et philosophie.*

implicación positivista, pero está en la periferia del pensamiento de Pareto.

Al mismo tiempo, ha sido posible mostrar, mediante análisis, la importancia de algunos de los principales problemas teóricos de Pareto para la base de la clasificación. Algunos de estos problemas implican la gama de alternativas posibles dentro del esquema del dilema utilitario, mientras que otros llevaron a Pareto a romper con estas rígidas alternativas, a admitir la importancia de elementos que no tienen un puesto en el sistema positivista. De ahí que la obra de Pareto sea un excelente vehículo para explorar las posibilidades de varias alternativas comprendidas dentro del sistema positivista y para demostrar su inadecuación a los objetivos de la teoría social general. Tomado en conjunto, su sistema pertenece claramente a la categoría voluntarista.

Durkheim, por otra parte, fue casi siempre perfectamente explícito sobre estas cuestiones. Desde el comienzo, su primera postura fue explícitamente positivista. Realmente, se consideraba que esto era una exigencia metodológica de la ciencia misma. El resultado esencial de su primer período formativo fue la elaboración de una concepción precisamente formulada de algunas alternativas posibles dentro de este sistema, y la afirmación de su explícita adscripción a una de estas alternativas. Para el tiempo en que esto sucedió, había ya realizado su primera síntesis. El derrumbamiento de esta síntesis, antes mencionado, consistió, esencialmente, en un derrumbamiento de la misma estructura positivista en su totalidad. Sin embargo, nunca se desprendió completamente de algunas de sus características, y este hecho explica, en buena medida, que no consiguiese alcanzar una nueva síntesis, comparable, en extensión y en grado de coherencia lógica, a la primera.

La peculiaridad de la primera síntesis de Durkheim fue la de que implicaba un reto inequívoco a una de las características básicas de las versiones de la teoría social positivista que hasta ahora hemos encontrado en este estudio: su «individualismo» causal [3]. Desde el momento en que alcanzó una clara formulación de los problemas de la división del trabajo, su atención se concen-

[3] *Supra*, cap. II, págs. 114-115.

tró sobre un «factor social», en virtud del cual la sociedad era, según su fórmula frecuentemente repetida, una realidad *sui generis*. Con otras palabras: el problema básico de Durkheim, casi desde el principio, fue el de las relaciones generales del individuo con el grupo social. Y, con respecto a este problema, adoptó, también casi desde el principio, una postura radicalmente opuesta a todas las formas de lo que se ha llamado aquí «positivismo individualista». Al hacer esto, se guiaba, fundamentalmente, por ciertos análisis empíricos, que sentía —acertadamente, como se mostrará— no estaban adecuadamente explicados por cualesquiera de las teorías individualistas. Sin duda, y dado el esquema positivista general, adoptaba una postura razonable, en cuyos términos parecía que pudiera conseguirse una comprensión adecuada de estos hechos. Pero, a medida que el tiempo pasaba, empezó a manifestarse, cada vez con más claridad, que esta postura implicaba serias dificultades, especialmente en el plano metodológico: implicaba a Durkheim en hipótesis criticablemente «metafísicas». Pero el resultado de la revisión gradual de su postura, a la luz tanto del pensamiento teórico como de una ulterior investigación fáctica, no fue el revisar su opinión acerca de la corrección de los estudios fácticos con los que había empezado sino el demostrar, cada vez más claramente, su incompatibilidad con el esquema positivista inicial. El resultado fue producir una revisión del mismo esquema teórico, que lo acercaba sorprendentemente, en todo lo esencial, a la postura a la que ha llegado la exposición anterior mediante la consideración de los problemas de Pareto. Es una pena que la «teoría de Durkheim» sea todavía fundamentalmente, en la literatura sobre el tema, la primera síntesis, y que se haya ignorado casi totalmente el proceso de desarrollo a partir de ese punto. En la exposición que sigue se pondrá sobradamente en claro hasta qué punto esto es incompatible con un juicio justo acerca de su obra y su significado.

Se ha indicado ya que el sesgo individualista de la principal tradición angloamericana de pensamiento positivista ha tenido el efecto de que cualquier teoría que pretendiese ponerla en tela de juicio ha sido tildada, casi automáticamente, de «idealista» y, consiguientemente, condenada como «metafísica». Esto ha sucedido de modo sorprendente en el caso de Durkheim, con la

consecuencia de que todavía es fundamentalmente conocido como el teórico del concepto «gratuito» y «metafísico» de mentalidad de grupo. Todavía ha habido un nuevo efecto: se ha considerado que las ideas de Durkheim provenían de Alemania, hogar de la filosofía idealista [4]. El hecho de que, al comienzo de su carrera, Durkheim estudiase durante algún tiempo en Alemania ha hecho plausible esta pretensión.

Es cierto, como se verá, que en el pensamiento de Durkheim aparecen tensiones idealistas, pero sólo en la última etapa de su desarrollo. El sistema que estaba en proceso de formación cuando estudió en Alemania era tan específicamente positivista que cualquier influencia exterior importante de carácter no positivista no puede haber sido muy importante. En la medida en que se necesite cualquier influencia que trascienda más allá de los hechos mismos y el clima general de opinión para explicar sus ideas, la más importante se encuentra, sin duda, en una que es auténticamente francesa y auténticamente positivista: Auguste Comte, maestro reconocido de Durkheim. Durkheim es el heredero espiritual de Comte, y todos los elementos principales de su pensamiento primero se encuentran prefigurados en los escritos de Comte. Como se mostrará en la exposición siguiente, la caída del sistema positivista es el necesario resultado de perseguir hasta sus conclusiones lógicas los problemas con los que empezó, con la tenaz determinación de un pensador de rara persistencia. Es completamente innecesario y seriamente desorientador el intentar explicar los principales rasgos de su obra como mandatos arbitrarios de un *deus ex machina*, resultados de una influencia esencialmente extraña al medio en el que Durkheim vivió y trabajó. Cada elemento de su pensamiento está profundamente enraizado en los problemas inmanentes al sistema de pensamiento del que Comte fue tan eminente exponente [5].

[4] Véase S. Deploige: *Le conflit de la morale et de la sociologie.*

[5] La principal diferencia entre Comte y Durkheim consiste en que el último no compartió la preocupación predominante de Comte por los problemas de la dinámica social, ocupándose casi totalmente de lo que Comte hubiera llamado «estática social». El problema del orden es el problema central de Durkheim desde una primera etapa. El avance de Durkheim sobre Comte consistió precisamente en seguir este pro-

LA DIVISION DEL TRABAJO

La primera obra importante de Durkheim, *De la division du travail social* [6], publicada en 1893, que constituye un hito de gran importancia en la historia del pensamiento social, es un libro que, aparte de un círculo relativamente reducido, no ha conseguido, con mucho, el reconocimiento que merece. Es, sin embargo, un libro que está lejos de ser completo o claro en muchos de los puntos más esenciales, y que es, sin duda, difícil de interpretar. Contiene, en germen, casi todos los elementos esenciales del desarrollo teórico último de Durkheim, pero pasó mucho tiempo antes de que resultasen aclaradas las mutuas relaciones de todos estos varios elementos. Merecerá aquí la pena dedicarle una exposición bastante amplia.

Ostensiblemente, como indican tanto el título como la ordenación del material, el libro es un estudio de la división del trabajo o de la diferenciación social y de sus varios elementos causativos y concomitantes. Secundariamente, parece ser un estudio de tipos sociales, puesto que, en contraste con los tipos diferenciados, Durkheim desarrolla su concepción del tipo indiferenciado. Pero no hay especial razón por la que, a efectos del presente trabajo, un estudio general de la diferenciación social debiera ser de mayor interés que cualquier otra monografía especializada. Tal monografía sólo resulta de interés cuando es posible ver su relación con

blema hasta un nivel mucho más profundo del nivel al que había llegado Comte. Es lógicamente anterior al problema del cambio, y, una vez puesta en tela de juicio la solución de Comte, era natural que tuviese precedencia. Es interesante observar que, al final mismo de la carrera de Durkheim, empezasen a aparecer indicios de un nuevo interés por los problemas dinámicos. Cualquiera que hubiese sido la dirección por la que le hubiese llevado el seguimiento de estos indicios, caso de haberlos desarrollado, el resultado sólo podía haber sido radicalmente distinto de la versión de Comte del evolucionismo social. Véase después el cap. XI, pág. 506.

[6] Ha sido traducido al inglés por G. Simpson, con el título: *The Division of Labor in Society* (véase nota a pie de la página 383).

una serie de problemas inherentes al sistema teórico del que se ha ocupado el presente estudio.

La primera afirmación que sienta Durkheim, en el prefacio a la primera edición, toca un principio fundamental que, sin duda, será interesante para el lector de la sección anterior de este estudio: «Este libro es, sobre todo, un intento de tratar los hechos de la vida *moral* por el método de las ciencias positivas» [7]. Tras la aparición, en un lugar tan destacado de la obra de Pareto, de lo que se ha denominado el complejo de valor, el énfasis, desde el principio, sobre los elementos morales de la acción humana suscita inmediatamente interés. Además, cierto número de características de la exposición anterior de Durkheim sirve para agudizar grandemente este interés.

Y es que, al principio de la exposición sobre el tipo social indiferenciado, que estudia antes que el diferenciado, introduce, por primera vez, lo que es, quizá, su concepto más famoso, la *conscience collective*, o sea, el que describe fundamentalmente a este tipo. La definición merece ser citada en su totalidad [8]: «L'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyen des membres d'une même société forme un système déterminé qui a sa vie propre; on peut l'appeler la conscience [9] collective ou commune.» La combinación de los términos «creencias y sentimientos» con la frase «comunes a los miembros de la misma sociedad» se acerca mucho, realmente, a la forma de enunciado antes aplicada a ciertos aspectos del elemento de valor del pensamiento de Pareto. Además, en el estudio del castigo, que Durkheim toma como su principal índice inmediato del estado de la *conscience collective*, se sugiere fuertemente, a veces de modo explícito, que se atribuye un destacado papel a la relación simbólica, además de a la intrínseca. El castigo es, fundamentalmente, una expresión

[7] *Division of Labor*, pág. XXXVII. Traducción de T. Parsons.

[8] *Ibid.*, pág. 46.

[9] La palabra francesa *conscience* puede traducirse o por «conscience» o por «consciousness». La connotación ética es, muy generalmente, como aparece en el presente pasaje, más adecuada al significado de Durkheim que la psicológica. El uso predominante de «consciousness» en las traducciones inglesas indica claramente que hay un sesgo interpretativo. Parece mejor aquí dejarlo sin traducir.

simbólica de adhesión a los valores comunes de la *conscience collective*, y, en la medida en que así sucede, carece de importancia el juzgarlo mediante criterios intrínsecos, tales como su eficacia como instrumento de disuasión del crimen.

Es realmente cierto que, a nivel empírico, y desde el comienzo mismo de la documentación de su pensamiento, a Durkheim le interesaba profundamente el papel de los valores morales comunes en relación con la acción. Sin embargo, incluso en el contexto intrínseco, este elemento no se vio teóricamente clarificado hasta después de la revolución a la que nos hemos referido antes. Es igualmente cierto que una de las más importantes contribuciones teóricas de Durkheim es la clarificación, en ciertos aspectos, del papel del simbolismo en relación con la acción. Sin embargo, las plenas implicaciones teóricas de esto no podían extraerse hasta una etapa todavía posterior de su desarrollo. Estos dos puntos constituyen el tema de los caps. X y XI, que se verán después.

No merece la pena entrar exhaustivamente en su análisis, en términos del presente nivel, relativamente elemental, del mismo pensamiento de Durkheim. Más bien, dos problemas deben ocupar las primeras etapas del desarrollo. En primer lugar, ¿cuál fue la génesis, en la propia mentalidad de Durkheim, del interés por los fenómenos de la vida moral?, y ¿por qué proceso llegó a poner especial énfasis sobre el elemento de valor *común*? Este problema se seguirá, en el resto del presente capítulo, a través de su desarrollo en toda su primera obra empírica. En segundo lugar, ¿cómo encajaron en un esquema conceptual general este interés y los estudios empíricos que realizó al seguirlo hasta el final? He aquí el tema del próximo capítulo.

Durkheim, como se acaba de indicar, dirige inmediatamente su atención a los elementos morales de la vida social. Cuando un autor insiste tan fuertemente sobre una proposición, es más que probable que tenga un ánimo polémico frente a alguna otra opinión muy corriente. Una de las cosas que hacen difícil la interpretación de la *División del Trabajo* es que no se ofrece una exposición neta de este polémico tema hasta la mitad del libro, después que la mente del lector se ha visto ya dirigida hacia otros canales. A los efectos de la presente exposición, sin embargo, es mejor empezar con esto, puesto que se ajusta mejor a las necesidades del

presente estudio, y hay fuertes motivos para creer que fue el principal punto de partida, en la propia mente de Durkheim, del proceso de razonamiento que tiene aquí interés [10].

Hasta el libro I, cap. VII, Durkheim no se embarca en un contraste entre la concepción, que acaba de exponer, de la «solidaridad orgánica» y la de las «relaciones contractuales», en el sentido en el que Spencer la emplea. El último no es, sin embargo, un concepto peculiar a Spencer, sino que es, a los efectos críticos de Durkheim, una forma conveniente, un modo de expresión, de un punto de vista general más amplio. La relación contractual de Spencer es el caso tipo de una relación social en la que sólo están implicados los elementos formulados en la teoría «utilitaria». Su prototipo es la relación de intercambio económico, en la que los elementos determinantes son las curvas de oferta y demanda de las partes interesadas. La consideración de que es la ventaja mutua derivada por las partes de los varios intercambios la que constituye la principal vinculante, cohesiva, del sistema está, cuando menos, implícita en la concepción de un sistema de tales relaciones. Es como antítesis directa de esta concepción profun-

[10] El elemento más importante de documentación biográfica está en el prefacio, por M. Mauss, a la serie de conferencias, publicada tras la muerte de Durkheim bajo el título: *Le socialisme*. Estas conferencias se dieron en Burdeos, en 1895-1896, cerca de la culminación del primer período de desarrollo. M. Mauss nos cuenta allí que la primera preocupación de Durkheim fueron los problemas del individualismo económico. Pronto llegó a la conclusión de que las teorías individualistas, incluidas las de los economistas ortodoxos, eran inadecuadas para explicar la situación, y Durkheim se vio, durante mucho tiempo, atraído por el socialismo como alternativa. Realizó un completo estudio del pensamiento socialista e intentó publicar un libro sobre él. Sin embargo, en el curso del estudio se convenció de que las teorías socialistas eran también inadecuadas, por, esencialmente, las mismas razones fundamentales. Esta situación constituyó su principal motivo para cambiar de campo de interés y para embarcarse en los estudios cuyos resultados fueron publicados en la *Division of Labor*. Como se verá, en relación con una breve explicación de su estudio del socialismo, esta explicación biográfica fundamenta directamente la interpretación que ha sido aquí puesta en la génesis de los problemas que Durkheim trata en la *Division of Labor*.

damente arraigada de un sistema de «relaciones de contrato» [11] como Durkheim quiere que sea entendida su propia «solidaridad orgánica».

La línea que toma la crítica de Durkheim consiste en que la formulación spenceriana, o más generalmente, utilitaria, no consigue agotar, ni incluso en el caso de las transacciones puramente «interesadas» del mercado, los elementos que, realmente, se encuentran en el sistema existente de tales transacciones y que, como se puede mostrar, deben existir, si es que el sistema ha de funcionar de algún modo. Lo que se omite es que se entra, realmente, en estas transacciones de acuerdo con un cuerpo de reglas coactivas que no forman parte del acuerdo *ad hoc* de las partes. Por el contrario, los elementos incluidos en la concepción utilitaria son, todos, tenidos en cuenta en los términos del acuerdo. Sin embargo, lo que cabe llamar la «institución» del contrato —las reglas que regulan relaciones contractuales— no ha sido acordada por las partes, sino que existe con anterioridad a, e independencia de, cualquier acuerdo de este tipo [12].

El contenido de las reglas es variado. Regulan, en primer lugar, qué contratos se reconocen y cuáles no se reconocen como válidos. Un hombre no puede, por ejemplo, venderse, o vender a otros, como esclavo. Regulan los medios por los que cabe obtener el consentimiento para un contrato de la otra parte. Un acuerdo conseguido mediante el fraude o la coacción es nulo. Regulan varias consecuencias de un contrato ya realizado, tanto para las partes mismas como para terceros. En ciertas circunstancias, cabe prohibir a una parte que exija el cumplimiento de un contrato realizado con toda legalidad, como cuando, a veces, se prohíbe al titular de una hipoteca que entable juicio cuando no se realizan los pagos de intereses. Análogamente, una parte puede verse forzada a asumir obligaciones que no estaban en su contrato. Regulan, finalmente, el procedimiento mediante el cual se obtiene,

[11] Este término se utiliza aquí para designar la realidad concreta, mientras que el término de Spencer «relaciones contractuales» puede designar ciertos elementos abstractos de ella.

[12] Durkheim reitera repetidamente este punto. Véase especialmente *Division of Labor*, pág. 192.

ante los tribunales, la exigibilidad del cumplimiento. En una sociedad como la nuestra este nexo de regulaciones es enormemente complejo.

Por conveniencia, Durkheim hace especial hincapié en el cuerpo de reglas formuladas legalmente y exigibles ante los tribunales. Pero no debe permitirse que esto lleve a una interpretación errónea de su postura. Incluso Spencer reconoció la necesidad de que algún agente exterior a las mismas partes contratantes hiciese exigibles los contratos. Pero, por una parte, Spencer y los demás escritores individualistas [13] han cargado el acento sobre la exigibilidad de los términos de los acuerdos mismos, mientras que Durkheim coloca principalmente el acento sobre la existencia de un cuerpo de reglas que no han sido objeto de acuerdo alguno entre las partes contratantes mismas, sino que están socialmente «dadas» [14]. Si quieren entrar en relaciones de contrato, sólo en las condiciones fijadas en estas reglas y con las consecuencias, con referencia tanto a los derechos eventuales como a las obligaciones que determinen, pueden, de algún modo, hacerlo así. Desde luego, si las reglas no fuesen, en algún grado, coactivas, no tendrían importancia; pero es su independencia del proceso de acuerdo *ad hoc* la que Durkheim subraya [15]. En segundo lugar, aunque trata principalmente de reglas legales, tiene buen cuidado de señalar que éstas no están, en modo alguno, solas, sino que se ven completadas por un amplio cuerpo de reglas consuetudinarias, usos comerciales, etc., que son, en efecto, obligatorios, al igual que el derecho, aunque no sean exigibles ante los tribunales [16]. Esta difuminación del derecho hasta convertirse en práctica comercial indica que este cuerpo de reglas está mucho más integrado en el mismo sistema contractual de lo que los individualistas estarían dispuestos a conceder. Estos tendían a considerar el papel de la sociedad en estas cuestiones, en cuanto representada por el Estado,

[13] En el sentido empleado en esta exposición.

[14] Véase especialmente *Division of Labor*, pág. 192.

[15] Su fórmula más sucinta es: «Tout n'est pas contractuel dans le contrat.» *Division of Labor*, pág. 189; véase también pág. 194.

[16] *Division of Labor*, pág. 193. Puede haber también reglas a las que grupos ocupacionales, como las profesiones, den fuerza coactiva para ellos mismos.

como un papel de intervención sólo ocasional para arreglar una dificultad en una maquinaria que normalmente funcionaba con total automatismo, sin interferencia «social» [17].

¿Por qué es importante este cuerpo de reglas contractuales? En primer lugar, Durkheim indica que las posibles consecuencias de las relaciones en las que se entra por acuerdo, tanto para las partes mismas como para los demás, son tan complejas y remotas que, si todas ellas tuviesen que pensarse *ad hoc* y acordarse nuevamente cada vez, el amplio cuerpo de transacciones en marcha sería completamente imposible [18]. Con el sistema actual, sólo es preciso ponerse formalmente de acuerdo sobre una parte muy pequeña de estas cuestiones. Del resto se encargan las reglas reconocidas.

Pero lo más importante de todo es que los elementos formulados en la teoría utilitaria no contienen base adecuada alguna de orden [19]. Un acuerdo contractual sólo reúne a los hombres para un objetivo limitado, durante un tiempo limitado. No hay motivo adecuado dado por el que los hombres deban perseguir, incluso este limitado objetivo, por medios compatibles con los intereses de otros, aunque su consecución como tal fuese tan compatible. Hay una hostilidad latente entre los hombres que esta teoría no explica. Es en cuanto esquema de orden como la institución del contrato es de primordial importancia [20]. Sin ella, los hombres estarían, como

[17] Este análisis de Durkheim está dirigido al mismo nexo concreto de relaciones contractuales. Incluso allí, en el propio terreno de los individualistas, encontró su postura insostenible. Pero también ataca la tesis de Spencer de que las relaciones contractuales tienden, con el progreso de la diferenciación, a echar fuera a todas las demás. Especialmente con respecto al Estado, argumenta que un gran aumento de sus funciones y de su importancia es completamente normal para una sociedad diferenciada (*Division of Labor*, págs. 198 y siguientes). Aunque no se ocupa explícitamente del problema, no hay razón para atribuirle la opinión de que las estructuras sociales distintas del Estado tienden a desaparecer con el desarrollo del nexo contractual.

[18] *Divison of Labor*, págs. 190-191.

[19] *Ibid.*, págs. 180-181.

[20] Enuncia, dice Durkheim, «la condición normal del equilibrio estable». *Ibid.*, pág. 192.

dice explícitamente Durkheim, en estado de guerra [21]. Pero la vida social efectiva no es guerra. En la medida en la que implica la persecución de intereses individuales, consiste en que tales intereses, perseguidos de tal modo que mitiguen grandemente esta hostilidad latente, promuevan la ventaja mutua y la cooperación pacífica más que la hostilidad y destrucción mutuas. Spencer y otros que piensan como él han fracasado por completo en el intento de explicar cómo se realiza esto. Y, al llegar a su propia explicación, Durkheim apunta primero hacia un hecho empírico: este vasto complejo de acción, que persigue intereses individuales, actúa dentro del marco de un cuerpo de reglas, independiente de las motivaciones individuales inmediatas de las partes contratantes. Los individualistas o no han reconocido, en absoluto, este hecho, o no le han hecho justicia. Es la visión empírica central de la que parte el desarrollo teórico de Durkheim y que nunca abandonó.

Está claro que lo que Durkheim ha hecho aquí es replantear, de forma peculiarmente vigorosa, todo el problema hobbesiano. Hay rasgos del orden «individualista» existente que no pueden ser explicados en términos de los elementos formulados en la teoría utilitaria. Las actividades que los utilitarios, sobre todo los economistas, tienen en la mente sólo pueden desarrollarse dentro de un marco de orden, caracterizado por un sistema de reglas reguladoras. Sin este marco de orden, degeneraría, convirtiéndose en un estado de guerra. Sobre esta base crítica fundamental Durkheim es claro e incisivo, y a este respecto, nunca cambió, en lo más mínimo, su postura. Tampoco abandonó nunca la visión empírica básica que acabamos de mencionar: la importancia de un sistema de reglas reguladoras y normativas. Las dificultades aparecieron al enfrentarse con el problema de cómo encajar esta visión, dependiente, como lo era, de su postura crítica, dentro de un esquema conceptual científicamente satisfactorio, no compartiendo, sin embargo, las falacias del esquema subyacente a la postura que había criticado.

La solución hacia la que se volvió Hobbes fue, como se ha visto, la del *deus ex machina*. El soberano, permaneciendo comple-

[21] *Ibid.*, pág. 181.

tamente fuera del sistema, mantenía el orden a la fuerza, mediante la amenaza de sanciones. Aún en los más optimistas de los escritores individualistas, a excepción de los anarquistas, hay, cuando menos, un atisbo de la solución hobbesiana en el lugar reservado al Estado en la exigencia de los contratos. Se ha indicado ya que el pensamiento de Durkheim no se dirigía hacia estos canales. Aunque no estaba inclinado a despreciar el papel del Estado [22], tampoco lo estaba al dualismo radical del Estado frente al nexo de intereses individuales, que caracterizaba a toda la tradición utilitaria. El que, para él, el sistema de reglas contractuales pasase gradualmente desde el derecho formal hasta la práctica comercial informal, manteniendo, sin embargo, su carácter regulatorio, su independencia de los intereses individuales inmediatos hacía imposible la rigidez de tal dicotomía.

Una dirección fue indicada por el empleo del término moral para designar el rasgo central de los hechos a los que apuntaba. Esto fue, realmente, profético respecto de la línea de su futuro desarrollo. Pero no saltó inmediatamente a la tesis central de su última obra, sino que tuvo que llegar a ella gradualmente por un camino complicado y desviado. Este retraso parece explicarse por dos grupos principales de consideraciones. Uno estriba en el peculiar carácter del aparato conceptual con el que trabajó, en la *División del Trabajo*, muy de primera intención; después, mucho más clara y decisivamente. Ese punto será íntegramente discutido en el próximo capítulo. Pero, al mismo tiempo, y al nivel relativamente empírico de la exposición presente, puede verse que ciertas cosas han impedido alcanzar la solución a la que, por último, llegó, y han lanzado su pensamiento hacia otro canal. Aún así, tendió a haber un desfase entre el nivel empírico y el teórico de su obra. A través de todo el primer período, sus análisis empíricos estuvieron mucho más cerca que el esquema teórico de su postura final. El intento de eliminar este desfase fue, sin duda, una importante fuerza impulsora del proceso de desarrollo teórico.

En la medida en que el problema del orden en el sentido de Hobbes fue el punto de partida lógico del estudio de Durkheim,

[22] No lo limitó a hacer exigibles los contratos o a las otras funciones «clásicas» del Estado.

y en que su acercamiento a él fue a través de una crítica de interpretaciones utilitarias ortodoxas de un sistema de relaciones de contrato, no es difícil comprender cómo resultaron implicados la división del trabajo y el problema de la diferenciación social. Porque, especialmente para los economistas clásicos, la división del trabajo es una de las principales características de una sociedad individualista. Sin especialización no habría, en modo alguno, sobre una base utilitaria, sociedad, puesto que son las ventajas mutuas del intercambio las que constituyen el motivo principal para abandonar el estado de naturaleza y entrar en relaciones sociales.

Realmente, sólo se trata de un nuevo paso lógico cuando Durkheim extiende su crítica de las teorías individualistas desde su estudio del problema del orden hasta su teoría de las fuerzas que explican el progeso de la diferenciación social. Aquí el objeto de su ataque es lo que llama la teoría de la «felicidad» [23]. La razón esgrimida para el progresivo desarrollo de la división del trabajo es el aumento de felicidad a obtener de cada nuevo paso hacia la especialización.

No resulta sorprendente encontrar, cuando se analiza, que Durkheim, como la mayoría de sus contradictores, no consiguió distinguir claramente dos elementos de esta teoría de la felicidad. Algunas de sus observaciones críticas se dirigen contra el hedonismo psicológico estricto. Otras, por otra parte, no suponen el hedonismo sino, más bien, lo que se ha llamado aquí, en un sentido estricto, la postura utilitaria. Tomados en conjunto, todos sus razonamientos son suficientes para arrojar una duda muy fuerte sobre cualquier sistema teórico que tome como base fundamental el acto unidad racional y que lo trate atomísticamente —en el sentido de la exposición anterior—. Ya se ha visto que el hedonismo es la doctrina que, en la dirección positivista radical, exige una variación menor del sistema utilitario y que está, por consiguiente, estrechamente asociado a él históricamente. En el curso de esta crítica, de nuevo aparecen elementos fundamentales que no podrán ser adecuadamente interpretados, a un nivel teórico y metodológico, hasta una etapa muy posterior del desarrollo de Durkheim.

El principal argumento contra el hedonismo como tal es que,

[23] *Division of Labor*, libro II, cap. I.

a un nivel fisiopsicológico, nuestra capacidad para el placer es limitada. Con un volumen e intensidad crecientes de cualquier estímulo, la sensación de placer resultante aumenta hasta un punto; después empieza a disminuir. En todo caso, el placer se transforma en una sensación negativa: el dolor. Luego, en la medida en que es la maximización del placer lo que explica un curso de acción, habría, relativamente pronto, un punto de saturación y, consiguientemente, se alcanzaría el equilibrio. Así, tal elemento es completamente inadecuado para explicar un proceso que se ha desarrollado continuamente en la misma dirección durante muchas generaciones. Le parece al autor que, en la medida en que hay adscripción, en algún grado, a un nivel de la psicología de la sensación, Durkheim está, sin duda, en lo cierto.

La réplica más plausible a su crítica lleva realmente a otro nivel de estudio. Consiste en que, aunque hay un límite intrínseco a la cantidad de placer derivable de lo que cabe llamar la satisfacción cuantitativa de las necesidades —un hombre sólo puede comer una cierta cantidad— no hay límite a los refinamientos de la cualidad. Este argumento realmente cambia las cosas. Porque no puede decirse, en ningún sentido aplicable a la psicología del hedonismo, que, cuando tal cambio cualitativo sea amplio, son las *mismas* necesidades las que se están satisfaciendo. En tanto en cuanto esto sea cierto, el criterio de la felicidad resulta relativo, relativo al sistema de deseos concreto que se considera. De una característica intrínseca de la naturaleza humana se pasa a ser medida de la consecución del deseo humano. Se convierte en lo que los economistas han llamado «utilidad».

Luego el principio de la felicidad es inadecuado para el propósito entre manos si, y en la medida en que, el sistema de necesidades sea, él mismo, relativo. Es, pues, esta tesis la que realmente subyace a la crítica de Durkheim de la teoría de la felicidad. Dicha teoría implica un razonamiento circular, a no ser que se suponga que sólo hay un sistema posible, y sólo uno, de necesidades humanas, que, a través de toda la historia, sea igualmente importante para toda la acción. Tanto sobre una base utilitaria [24]

[24] Aquí porque el carácter fortuito de las necesidades implica que no hay relación significativa entre su contenido concreto, y consiguien-

como sobre una base hedonista esta hipótesis es aceptada sin hacerse cuestión de la misma. Al ponerla en tela de juicio, Durkheim ha abierto un mundo de consideraciones completamente fuera del alcance de cualquiera de estas dos posturas teóricas. Esta postura crítica apunta en la dirección general de la atribución de un gran papel a los elementos de valor. Como se ha dicho, el desarrollo de todas las consecuencias de este análisis llevó mucho tiempo. Pero, como en su crítica de la concepción de un sistema de relaciones contractuales, su postura aquí es segura e incisiva. Nunca abandonó el análisis básico [25].

El peculiar modo de Durkheim de embarcarse en la construcción de una teoría positiva propia, que evitase las dificultades de las posturas que había criticado, tuvo la consecuencia de asimilar mucho más de lo intrínsecamente justificado su problema básico, el del orden, al de la diferenciación social. Es natural que, habiendo puesto su énfasis empírico en la existencia de un cuerpo de normas reguladoras, de reglas de acción, se volviese hacia el derecho considerándolo el campo más prometedor en el que encontrar los hechos sobre los que construir su propia interpretación. Al hacer esto, se vio llevado a distinguir entre dos tipos de derechos, distinción que está en la base de las peculiaridades de su postura: entre lo que llamó derecho «represivo» y derecho «restitutivo». En uno de los casos, la infracción de la regla legal determina la sanción; en el otro, sólo determina la restitución del *statu quo ante*.

Esta distinción estaba, a su vez, unida a la distinción entre dos

temente la variación del mismo, y los procesos de su satisfacción. A efectos prácticos, esto equivale a suponer que las necesidades son constantes.

[25] Sobre la base empírica, Durkheim suscita la cuestión de si, de hecho, cabe sostener que la felicidad ha aumentado con el progreso de la civilización. Su conclusión es negativa. Como índice susceptible de tratamiento objetivo, estudia la tasa de suicidios, arguyendo que no cabe sostener que el suicidio sea feliz. A este respecto, llama la atención sobre el gran aumento, durante el siglo XIX, de la tasa de suicidios en Europa y sobre que es mucho más alta entre las partes más «civilizadas» de la población, especialmente en las ciudades y en las profesiones liberales. Esto es especialmente interesante en cuanto que contiene el germen de su monografía sobre el suicidio, que le hizo adelantar un gran paso en su desarrollo teórico.

tipos de sociedad: la indiferenciada y la diferenciada, respectivamente. El derecho represivo es tenido por un índice de creencias y sentimientos *comunes*. Juega un papel en la vida social en la medida en que los miembros de la comunidad son semejantes, es decir: semejantes en cuanto que comparten las mismas creencias y sentimientos. El derecho represivo es, pues, un índice de la fuerza de la *conscience collective*. El derecho restitutivo, por otra parte, es un índice de diferenciación social. En la medida en que las reglas implicadas sólo son aplicables a una parte especializada de la comunidad, su infracción no ataca a las creencias y a los sentimientos comunes, y no provoca la reacción del castigo, sino sólo una demanda mucho más suave de resarcimiento del perjuicio. En uno de los casos hay una «solidaridad mecánica»; en el otro, una «solidaridad orgánica».

La tesis de la presente interpretación del desarrollo de Durkheim es la de que la situación que acabamos de describir debe haber actuado en el sentido de descarriarle seriamente. Porque es sorprendente que fuese en la concepción de la *conscience collective* donde estuviese el germen de la mayor parte de su desarrollo teórico último. Realmente es sorprendente descubrir cuánto de su última postura se encuentra ya en su primer estudio de aquélla. La concepción central es la de un sistema de creencias y sentimientos comunes; es decir: el acento se pone sobre su carácter ético o de valor. En la concepción del castigo, se enunciaba claramente la opinión de que los elementos de valor se manifestaban de forma simbólica, así como en conexión con una relación intrínseca medio-fin [26]. Pero esta concepción estaba asociada a una sociedad

[26] En su estudio del castigo, Durkheim hace una observación de gran importancia, aunque sus implicaciones lleven a problemas periféricos a su propio sistema incluso al final de su desarrollo. Porque el castigo no es, necesariamente, una reacción «racional» (significando, parece, calculada como un medio intrínseco adecuado a un fin) sino que es «pasional» o, quizá mejor, «emocional». El que esto esté asociado a la acción de la *conscience collective* significa que, en un cierto sentido, está abierta toda una serie de elementos no racionales todavía no adecuadamente entendidos en términos de «psicología individual». La relación de esto con la expresión simbólica es evidente.

A este respecto, Durkheim se refiere continuamente a la dependencia

indiferenciada y a la solidaridad mecánica. Su problema original, por otra parte, había sido el de comprender el «elemento no contractual del contrato». La clasificación que desarrollaba disociaba esto completamente de la *conscience collective:* era una cuestión de división del trabajo y de solidaridad orgánica.

Cabe decir que Durkheim mostró el mismo carácter incisivo en sus primeras formulaciones referentes a la *conscience collective* que en su doble crítica del individualismo utilitario. Pero el desfase entre sus puntos de partida críticos y sus primeros análisis positivos fiables no podía eliminarse inmediatamente. Cabe, sin embargo, considerar que la línea principal de su desarrollo es, precisamente, tal proceso. La *conscience collective* fue gradualmente eclipsando, cada vez más, a la concepción de la solidaridad orgánica. La distinción entre tipos sociales dejó de ser una distinción entre unas situaciones en las que una *conscience collective* predominaba y otras en las que no predominaba en la acción, convirtiéndose en una cuestión de distinción entre distintos contenidos de la *cons-*

del individuo respecto de la sociedad. Aunque no formule explícitamente la sugerencia, todo su estudio apunta fuertemente hacia la importancia de la distinción entre dos tipos radicalmente distintos de dependencia, que son analíticamente separables. Uno de los tipos es la «dependencia emocional» respecto de otras personas o respecto de los valores comunes. La manifestación típica de esta dependencia consiste en que cuando la relación se ve amenazada o perturbada hay una reacción emocional (ira, celos). Por otra parte, está el tipo de dependencia que los economistas tienen presente: el sentido en el que los trabajadores del algodón de Manchester dependen de los agricultores trigueros canadienses (una cuestión de la relación intrínseca medio-fin) en el sentido de que el trabajador de Manchester come pan (medio para sus fines) producido por medios (trigo) bajo el control de otro grupo de personas.

Las ramificaciones del primer tipo de dependencia han sido exploradas de modo muy completo, al nivel individual, por la psicopatología, especialmente por el psicoanálisis. El que este tipo de reacción emocional aparezca en una etapa tan temprana de la obra de Durkheim sugiere fuertemente que no está ligado, como se ha pretendido a menudo, a una «psicología falsamente racionalista». Realmente esto lleva a problemas que están en la periferia no sólo de la propia teorización sistemática de Durkheim sino de la totalidad de este trabajo. Desgraciadamente, no será aquí posible llevar más lejos su estudio.

cience collective misma. Como se mostrará, este proceso estaba claramente en marcha en *Le suicide*. En el proceso, el problema de la diferenciación, o de la estructura social en cualquier sentido concreto [27], retrocedía, cada vez más, hacia un segundo plano. Lo que importaba era la relación del individuo con el elemento común. Pero, entre tanto, es necesario considerar las dificultades con las que se tuvo que enfrentar Durkheim al tratar de matener separados a la sociedad individualista y diferenciada y a los valores comunes.

Cabe enunciar sucintamente el problema del siguiente modo: los individualistas se han equivocado al sostener que el elemento de orden que efectivamente existe en una sociedad diferenciada con una amplia extensión de relaciones de intercambio puede derivarse de los intereses inmediatos de las partes en estas relaciones. Está presente un elemento claro al que Durkheim llama «solidaridad orgánica». Este elemento no puede, sin embargo, ser el mismo que el que explica la cohesión, la solidaridad, de una sociedad indiferenciada: la *conscience collective*. ¿Qué es entonces? y ¿de dónde viene? Respondamos al primer problema: la tendencia original es, como se ha mostrado, la de sostener que es un cuerpo de reglas normativas que regulan la acción. Pero es indicio de las dificultades que surgían de la situación en la que estaba Durkheim el que no proceda directamente, a partir de este análisis empírico, a la construcción de su propia teoría, excepto en la medida de elaborar un criterio diferenciador respecto de las reglas del derecho represivo. Más bien, salta directamente a consideraciones generales. La dirección de este paso es del mayor interés para el presente estudio.

Empieza por advertir que la división del trabajo no puede haberse desarrollado a partir de un «estado de naturaleza», de una pluralidad de individuos aislados [28]. La diferenciación sólo puede tener lugar dentro de una sociedad. El desarrollo de la solidaridad orgánica presupone la existencia de la solidaridad mecánica. Pero no va generalmente más allá de este punto. La tendencia general de

[27] Es decir: más concreto que la estructura de los sistemas de acción.

[28] El razonamiento a seguir aquí se encuentra en *Division of Labor*, libro II, cap. II.

su razonamiento es la de que la misma división del trabajo crea solidaridad. Lo que da como explicación del mecanismo de este proceso es sumamente esquemático, pero el lector supone que es, en su mente, fundamentalmente una cuestión de habituamiento. Nuevas prácticas crecen a través de ciertas líneas que a lo largo del tiempo se hacen habituales. A lo largo de todavía más tiempo, modos habituales de hacer las cosas se hacen obligatorios a su vez, como reglas vinculantes.

Pero ésta es claramente, desde su propio punto de vista, una explicación insatisfactoria de la cuestión. Comenzó con la opinión de que la solidaridad orgánica era, analíticamente, un elemento muy distinto de los incluidos en el análisis utilitario. Pero, a lo largo de esta línea, la única adición que había hecho es la del mecanismo de la habituación, lo que suscita mayores dificultades de las que resuelve. Porque, ¿dónde está el elemento de *obligación* en el mecanismo de la costumbre? Sin embargo, ésta era, al principio, el meollo de la cuestión. El único elemento real de obligación parece ser todavía el implicado en la solidaridad mecánica. En cierto sentido, el retroceso hacia la solidaridad mecánica representa la línea auténtica de la propia evolución de Durkheim. Sin embargo, en el presente contexto es una seria fuente de perturbación.

Pero, admitiendo, por el momento, que la solidaridad sea creada por el simple proceso mismo de diferenciación, ¿cuál es la fuente de la última? Ha rechazado decisivamente la explicación de la felicidad: tal elemento no puede explicar un proceso que es continuo a lo largo de muy dilatados períodos en una sola dirección. Aquí entra el primer indicio claro del dilema teórico que dominará la exposición del próximo capítulo. La explicación de la felicidad, argumenta Durkheim, es subjetiva. Intenta utilizar los motivos del actor. Puesto que esto no es aceptable, la única alternativa es volverse hacia las condiciones de la situación en la que actúa. En este sentido, pues, la causa de la división del trabajo debe encontrarse en características del medio social de la acción. ¿Qué características?

La característica concreta en la que se fija Durkheim es lo que llama «densidad dinámica» de la sociedad. El razonamiento esencial que está detrás del concepto es el de que si ha de haber diferenciación de función debe haber contacto efectivo entre individuos

en la sociedad. Esto significa, sobre todo, que debe haber una ruptura del «aislamiento» entre subgrupos característicos de lo que llama estructura social «segmentaria» [29]. Pero la densidad dinámica depende, a su vez, de la «densidad material» de la sociedad, del número de individuos que han de estar en contacto por unidad de espacio. Finalmente, la densidad material no puede ser alta a no ser que haya un número absolutamente grande de personas disponibles para estar en contacto, a no ser que sea grande el «volumen» de la sociedad. O sea, que, en último término, la diferenciación social es un resultado del aumento en número de la sociedad, de la presión demográfica.

Esta es para Durkheim, en esta etapa de su pensamiento, la causa principal de la división del trabajo. Es de observar que se llega a ella por un razonamiento atenuado. Por una parte, ha eliminado un posible grupo de elementos: los suceptibles de ser englobados bajo el título de intereses individuales. De ahí en adelante, ha actuado mediante un proceso de nueva eliminación, citando no tanto determinantes positivos cuanto condiciones necesarias. No puede haber densidad dinámica sin densidad material; ni densidad material sin volumen. La indeterminación de esta solución se pone vivamente de relieve en su exposición del mecanismo mediante el cual la presión demográfica creciente determina la división del trabajo. Tomando a préstamo de fuentes biológicas, Durkheim describe el proceso como un resultado de la intensificación de la lucha por la existencia. Pero reconoce que hay más de un resultado posible de esta intensificación. Pudiera simplemente llevar a la eliminación, por selección natural, de una proporción mayor de los nacidos. En contraste con esto, la división del trabajo constituye una mitigación de la selección natural. Opera mediante la diferenciación de distintas áreas, dentro de las cuales diversos grupos de individuos están en mutua competencia. Cada individuo, en lugar de competir directamente con todos los demás, sólo compite con un número limitado: con los que están en el mismo grupo ocupacional.

[29] Adaptación de la clasificación de Spencer de la estructura social. Para la exposición de Durkheim, véase *Division of Labor*, libro I, capítulo VI.

Pero, a lo largo de este razonamiento, el significado de la «lucha por la existencia» varía. En el sentido malthusiano-darwinista, significaba, esencialmente, competencia por el suministro alimenticio, por los medios de subsistencia en un sentido estricto. Pero Durkheim habla sobre todo en términos de «consecución de los fines», lo que, ciertamente, incluye mucho más que la subsistencia física. Realmente, se convierte sobre todo en la satisfacción de la ambición, del deseo de prestigio social. Así, el razonamiento vuelve al medio social, pero a aspectos de él que no son, en absoluto obviamente, el simple resultado de la presión demográfica como tal. Realmente, es precisamente el elemento distinto del darwinista el que explica la mitigación de la selección natural, el que sería, evidentemente, de fundamental importancia aquí, pero ése es justamente sobre el que Durkheim no consigue arrojar luz.

Lo único que está claro en la solución del problema de la solidaridad orgánica es el rechazo crítico de interpretaciones utilitarias y la percepción de que la pacífica diferenciación sólo puede tener lugar dentro del marco de orden de una sociedad. Pero Durkheim claramente no ha conseguido explicar el elemento específico de solidaridad orgánica que está más allá de la fórmula muy general de que debe residir en características del medio social. Cuando intenta ir más allá de esto, en lo que acaba es en la presión demográfica, que no es, en absoluto, en sentido analítico alguno, un elemento social, sino un elemento esencialmente biológico. En la medida en que ésta es la principal línea de pensamiento de Durkheim, es una línea familiar aquí; es la decadencia del utilitarismo y su conversión en positivismo radical, en este caso la «biologización» de la teoría social. Pero no es ésta la línea principal. Fue una línea que se abandonó pronto. El que se entrase, de algún modo, en ella lo explica una combinación de la perturbación empírica que acabamos de describir y ciertas dificultades del esquema conceptual general que se estudian en el próximo capítulo. Es de gran interés como síntoma de la peculiar situación en la que Durkheim se vio colocado en estos dos aspectos.

Un atisbo de la dirección que iba realmente a tomar el desarrollo aparece en el estudio de lo que Durkheim llama «causa secundaria» de la división del trabajo. Es lo que llama la «progresiva indeter-

minación de la *conscience collective*» [30]. En el tipo de sociedad dominada por el derecho represivo, dice Durkheim, hay una pormenorizada regulación de los detalles de la acción. Con el progreso de la división del trabajo esta pormenorizada regulación gradualmente desaparece. Las sanciones y la típica reacción emocional en defensa de valores comunes ya no se adscriben a actos concretos, al empleo de medios concretos para un fin dado, sino sólo a principios y actitudes muy generales. Esto produce necesariamente un campo de independencia mucho más amplio para la elección y para la iniciativa individuales.

He aquí un elemento que no actúa en la dirección de una decadencia de la influencia de la *conscience collective*, como le sucede a la presión demográfica, sino a través de un cambio del carácter de su influencia, debido a un cambio de su propia constitución. Este elemento anuncia la nueva postura que aparece en *Le suicide*, hacia el que debe volverse ahora la exposición.

SUICIDIO

Le suicide [31] parece, a primera vista, ocuparse de una serie de problemas completamente distintos de los de la división del trabajo. Sin embargo, esto no es así. En los aspectos de principal interés, aquí debe considerarse una continuación de la misma línea de pensamiento: un nuevo experimento crucial en un campo de hechos distintos. Como normalmente sucede, en el curso de la investigación, la misma teoría no sólo es contrastada sino que sufre un cambio. Es esto lo que tiene fundamental interés aquí.

Se recordará que Durkheim llamó la atención sobre el posible significado de las tasas de suicidio en su estudio crítico de la hipótesis de la felicidad en el desarrollo de la diferenciación social. La monografía que publicó cuatro años más tarde debe considerarse como un estudio intensivo, que desarrolla las sugestivas observaciones hechas en esa breve exposición.

Después de enunciar el problema y de dar las definiciones pre-

[30] *Division of Labor*, libro II, cap. III. Traducción de T. Parsons.
[31] Todas las referencias de este estudio son a la edición de 1930.

liminares, el libro empieza con una crítica sistemática de los intentos previos de explicar las variaciones de la tasa de suicidios [32]. Las varias teorías que critica entran dentro de dos grandes clases. Un tipo, que descarta muy rápidamente, es el que emplea los que se llaman ordinariamente motivos de suicidio, tales como los reveses financieros, la infelicidad doméstica, etc. El principal razonamiento empírico que utiliza es el de que, en la medida en que estos motivos sean comprobables de algún modo, cuando se clasifican las proporciones de casos que entran en las distintas clases permanecen aproximadamente constantes a través de amplias variaciones de la tasa general. Puesto que es ésta la que está intentando explicar, los motivos en este sentido pueden ser considerados irrelevantes. El tipo de explicación «motivacional» es importante en el presente contexto porque es la forma principal adoptada, en relación con el suicidio, por el tipo utilitario de teoría. Considera dicho tipo el suicidio como un acto racional que persigue un fin definido, y no se considera necesario trascender este fin. La tasa social sería una mera suma de tales «casos».

Las otras teorías expuestas invocan todas factores explicativos que pueden ser clasificados, a los efectos presentes, como pertenecientes a las categorías de la herencia y el medio. En primer lugar, están las que Durkheim llama explicaciones «cósmicas» [33], en términos de condiciones climáticas, etc. Tiene pocas dificultades para demostrar que las supuestas relaciones entre tasas de suicidio

[32] *Le suicide*, libro I. Durkheim se limita a la tasa, no intentando explicar los casos individuales. Así, consigue eliminar factores de *estos que sólo tienen que ver* con la *incidencia*. «Tasa» se considera aquí en el sentido estadístico, similar al de «tasa de mortalidad». Es el número anual de suicidios por 100.000 personas de una población dada. Factores de incidencia son, por otra parte, los que explican por qué una determinada persona, en lugar de otra, se suicidó. Así, para tomar un ejemplo de otro campo, la ineficacia personal puede explicar bien el por qué una persona, en lugar de otra, está desempleada en un momento dado. Pero es sumamente improbable que tuviese lugar un repentino cambio de la eficacia de la población activa de los Estados Unidos que pudiese explicar el enorme aumento del desempleo entre 1929 y 1932. Este es un problema de tasa, no de incidencia.

[33] *Le suicide*, cap. III.

y clima están, cuando menos, abiertas a otras interpretaciones. Después están la raza [34], el alcohol [35], los estados psicopatológicos [36] y la imitación [37]. En cada caso consigue demostrar, en general sobre bases puramente empíricas, que las teorías previas que incluyen a estos factores, o a cualquier combinación de ellos, no son capaces de producir una solución general satisfactoria del problema, aunque no ha conseguido, en modo alguno, mostrar que puedan no tener nada que ver con él [38]. Excepto la raza, tienen, probablemente, mayor significado como factores de incidencia que como factores de la tasa, pero Durkheim ciertamente no los ha eliminado de ésta. Ha mostrado, sin embargo, que las explicaciones previas que los incluyen no han explicado tan completamente el fenómeno de que un nuevo acercamiento a la misma esté descartado de raíz.

La única de ellas que exige un comentario especial aquí es la de los estados psicopatológicos. Debiera recordarse que Durkheim escribía en la década 1890-1900, y que la psicopatología avanzó enormemente desde entonces. Los puntos de vista psicopatológicos que critica son, fundamentalmente, los que atribuyen el suicidio a una condición psicopatológica específica y hereditaria, y puede mostrar fácilmente que tal condición no explica las significativas variaciones de las tasas de suicidio. Sus razonamientos no son, sin embargo, aplicables a los tipos «ambientales» y «funcionales» de perturbación mental, sobre los que tanto ha aumentado nuestra comprensión en la última generación, especialmente mediante el psicoanálisis y los movimientos conexos. Pero, en la medida en que las últimas causas de una perturbación mental que desemboca en el suicidio son «ambientales», v. g.: no hereditarias, hay toda clase de motivos para creer que el componente social del medio juega un papel decisivo. De hecho, el análisis de Durkheim, especialmente en relación con el concepto de *anomie*, que se expondrá después, arroja gran cantidad de luz sobre estas causas. Psicopato-

[34] *Ibid.*, cap. II.
[35] *Ibid.*, cap. I, sec. V.
[36] *Ibid.*, cap. I.
[37] *Ibid.*, cap. IV.
[38] A veces se pasa de la raya, pero esto no afecta a la validez general de su postura.

lógicamente, sirve para investigar los mecanismos mediante los cuales tales situaciones sociales afectan al individuo y a su conducta. Así, como ha mostrado el principal seguidor de Durkheim en este campo, el profesor Halbwachs [39], las explicaciones sociales y psicopatológicas del suicidio no son antitéticas sino complementarias. Pero, en la época en que Durkheim escribió, ni la psicopatología ni su propia sociología había alcanzado un punto de desarrollo en el que fuese posible tender el puente entre ellas [40].

Una cosa es especialmente de observar, sobre la obra crítica de Durkheim, a este respecto. En la *División del Trabajo* su crítica se dirigió fundamentalmente contra el tipo utilitario de teoría. Había una crítica, más o menos incidental, de las explicaciones de la división del trabajo en términos de la herencia [41], por la que entendía allí el componente hereditario de la diferenciación del carácter y de la capacidad entre los individuos. Al mismo tiempo, invocaba, como se ha visto, otro factor hereditario, el principio de la población, para sus propios efectos. He aquí, por otra parte, una crítica clara y autoconsciente de un grupo de teorías hereditarias y ambientales [42]. Los resultados de sus detalladas críticas empíricas de teorías concretas son generalizados, plasmando en la postura de que ninguna teoría, ni en términos de motivos, en el sentido anterior, ni en los de estos otros factores, puede ser satisfactoria. Estos están específicamente caracterizados como individualistas [43], y frente a ellos se fija, como su programa metodológico, el desarrollo de factores sociales. El ambiente social es distinguido específicamente de los componentes no sociales del

[39] M. Halbwachs, *Les causes du suicide*, cap. XI.

[40] La lógica de la situación era, sin embargo, bien conocida en las ciencias naturales, y, caso de haber estado Durkheim familiarizado con ellas, se hubiese ahorrado gran cantidad de molestias. Pareto no hubiera caído en este error.

[41] *Division of Labor*, libro II, cap. IV.

[42] En el sentido técnico de la exposición anterior, excluyendo los componentes subjetivos del medio «social».

[43] Lo que, como se ha visto, no es probablemente legítimo. Véase antes el cap. II, pág. 117. Esto sirvió, sin embargo, al útil propósito de dirigir la atención de Durkheim hacia los componentes de valor del medio social. Fue un «error fructífero».

medio del individuo que actúa. Congruentemente, no se utiliza más, en *Le suicide*, el factor población; realmente, queda completamente fuera de su obra. El contexto social, sin embargo, conserva una propiedad básica en común con la herencia y con el medio: según el actor, se trata de cosas que trascienden su poder de control (éste es el núcleo del rechazo por Durkheim de la explicación «motivacional» del suicidio). Siguió siendo, durante mucho tiempo, la característica distintiva de su objetivismo sociológico.

Los factores de la tasa de suicidio que le interesan se encuentran, pues, en características del medio social. Son lo que llama *courants suicidogènes*. Su propio análisis positivo consiste en la distinción entre, y el desentrañamiento de, las consecuencias empíricas de tres factores de éstos [44]. En la medida en que uno de los tres factores es maximizado en importancia en relación con los otros, hay tres «tipos ideales» de suicidio, llamados, respectivamente: suicidio «altruista» [45], «egoísta» y «anómico». La tarea principal del

[44] Deja sitio para un cuarto, llamado *suicide fataliste*, pero no lo desarrollará él mismo, y, consiguientemente, no se trata aquí. Véase *Le suicide*, nota 11 a pie de la pág. 395.

[45] La utilización por Durkheim de los términos «egoísmo» y «altruismo», a este respecto, exige comentario. Esta dicotomía está, desde luego, profundamente ínsita en el pensamiento ético moderno, y ya había hecho su aparición en varios puntos de la *Division of Labor*. Realmente, y en cierto sentido, el egoísmo está intrínsecamente vinculado al modo utilitario de pensamiento. Porque, en la medida en que los fines de los hombres son auténticamente fortuitos, de ello se sigue que, dada la racionalidad de su acción, otros *sólo* son significativos para ellos en cuanto medios y condiciones para sus propios fines, que, por definición, están desprovistos de cualquier relación positiva con los de los demás, excepto a través de relaciones con los medios. Se ha mostrado cómo las consecuencias de esto fueron desarrolladas por Hobbes, en relación con el problema del poder, y que Durkheim acepta el análisis hobbesiano. Con este talante, habla repetidamente de la necesidad de control como de una cuestión de «moderación de egoísmos». Por contraposición al estado de naturaleza hobbesiano, la «solidaridad» implica la existencia de una influencia moderada y, en la medida en que esto sea «moral» y no una cuestión de coacción, Durkheim se refiere a ello como a un elemento de altruismo. Una sociedad, dice, implica

resto de la presente exposición de su estudio del suicidio consistirá en analizar estos tres conceptos, su relación entre sí y con el esquema conceptual ya tratado de la *División del Trabajo*. Los prototipos de todos ellos, como se verá, han aparecido en la primera obra. Pero las modificaciones respecto de su empleo allí son de fundamental importancia.

El caso más sencillo es el del *suicide altruiste* [46]. Implica una vinculación al grupo de gran fuerza, tanto que, en comparación con las reclamaciones hechas al individuo, en cumplimiento de las obligaciones cargadas sobre sus espaldas por el grupo, sus propios intereses, incluso en la vida misma, resultan secundarios. Esto lleva, por una parte, a una valoración generalmente pequeña de la vida individual, incluso por el individuo mismo, de modo que se separará de ella con una provocación relativamente pequeña. Por otra parte, en ciertos casos lleva a un mandato social directo al suicidio. En las modernas sociedades occidentales, el caso que atrae la atención de Durkheim es el de los ejércitos [47]. Es un hecho que las tasas de suicidio de los ejércitos son, en sus datos, clara-

la existencia de altruismo. Los términos motivación «interesada» y «desinteresada», tal y como aparecen en la *Division of Labor*, parecen ser sinónimos de egoísmo y altruismo, respectivamente.

Sin embargo, y como se verá, se suscitan serias dificultades sobre la tendencia, en el pensamiento moderno, a interpretar esta dicotomía como una dicotomía de motivos *concretos*. Durkheim superó, eventualmente, estas dificultades, pero no sin gran cantidad de molestias e interpretaciones erróneas.

En *Le suicide* se verá que los términos cambian algo de significado. Lo que antes se entendía por egoísmo está mucho más cerca de lo que *anomie* viene a significar. El término egoísmo, por otra parte, está adscrito a lo que cabe llamar «individualismo social», mientras que el altruismo está adscrito no a la motivación desinteresada en general, sino a un tipo concreto de adscripción a grupos. Todo esto se expondrá, con considerable detalle, después. Pero la variación de significado de los términos da lugar a muchas confusiones, y conviene prevenir al lector. Es una indicación de que el propio pensamiento de Durkheim estaba en un proceso de desarrollo dinámico a lo largo de este período, y de que no había definido sus términos rigurosamente.

[46] *Le suicide*, libro II, cap. IV.

[47] *Ibid.*, sec. II.

mente más altas que en las poblaciones civiles correspondientes [48]. Depende esto de la situación en tiempo de paz, aunque cuando un soldado, al obedecer órdenes distintas de la coacción, se expone a un riesgo de muerte casi cierta en el combate sería también suicidio, según la definición de Durkheim. Pero la tasa militar de suicidios en tiempo de paz ha sido, generalmente, explicada por las penalidades objetivas de la vida militar. Esto no es, sin embargo, satis-

[48] Conviene hacer una breve observación sobre la utilización de las estadísticas por Durkheim en el estudio de las tasas de suicidio. Ya se ha indicado (nota 50 a pie de la pág. 75) que, en el campo social, la mayor parte de la información estadística disponible está a un nivel que no cabe encajar directamente en las categorías de la teoría analítica. Incluso al relativamente alto nivel analítico que ha alcanzado la teoría económica, con el muy excepcional, socialmente hablando, grado de cuantificación que han alcanzado los conceptos económicos, el intento de llenar las «cajas vacías» de las funciones teóricas de oferta y demanda con datos estadísticos específicos se ha encontrado con muy serias dificultades. El esquema conceptual de Durkheim en esta monografía no es, ni con mucho, tan refinado y riguroso como el de la teoría económica, y sus técnicas estadísticas están a un tosco nivel, a veces, incluso, directamente falaz. En cualquier caso, está fuera de cuestión el que, en el sentido usual de la «elegancia» estadística, se considere que ha realizado una rigurosa contrastación estadística de su esquema conceptual. Lo cierto es, más bien, que, por medio de un análisis estadístico muy amplio y elemental, ha sido capaz de manifestar ciertos rasgos generales de los hechos relativos al suicidio y a las variaciones de su tasa. Relaciona con estos rasgos generales de los hechos ciertas distinciones teóricas igualmente amplias, de tal modo que los dos, en conjunto, y en este amplio sentido, «encajen». Sobre todo, no hay nada que incluso se aproxime a la exactitud numérica en el significado teórico de sus resultados. Pero la misma amplitud y falta de refinamiento del método estadístico es, quizá, una ventaja desde el punto de vista del interés presente que se refiere, fundamentalmente, a las categorías más generales de la teoría de la acción. Es casi cierto que el análisis estadístico refinado de los datos por técnicas modernas revelaría muchas complejidades que Durkheim no conocía, pero es muy improbable que cualquier análisis de este tipo hiciese posible «refutar» a Durkheim sobre la amplia base sobre la que su análisis descansa adecuadamente. Ciertamente, el autor no ha visto nunca argumento alguno que pudiese ser seriamente considerado como una refutación tal.

factorio. Por una cosa: los suicidios son más corrientes entre los oficiales que entre los soldados, y, sin duda, la suerte de los oficiales es mejor. Además, la tasa aumenta con la duración del servicio, mientras que sería de esperar que hubiera habituación a la dureza, de modo que sus efectos fuesen mayores en el primer año, o en los dos primeros. Finalmente, no hay correlación, en general, entre la dureza, en cuanto indicada por la pobreza, y el suicidio. Algunos de los países más pobres de Europa, tales como Italia y España, tienen tasas generales de suicidio mucho más bajas que países más prósperos, como Francia, Alemania y los países escandinavos [49]. Además, dentro de un país, las clases superiores, especialmente en las ciudades, tienen tasas de suicidio más altas que las clases bajas. Esto no puede deberse a las penalidades, en el sentido usual.

La explicación presentada por Durkheim es muy distinta. Lo que caracteriza al ejército en la sociedad moderna es el rigor de su disciplina. Allí los deseos e intereses del individuo cuentan muy poco en comparación con los deberes impersonales que le son impuestos por su pertenencia al grupo. Esta situación genera una actitud que no se preocupa de los intereses individuales en general y de la vida en particular. Esto se manifiesta, por ejemplo, en la facilidad con la que se suicidará un militar cuando su honor sea impugnado. El Japón, una sociedad específicamente militarista, suministra un ejemplo muy destacado. El que en los países en los que la tasa general de suicidio es alta la tasa del ejército sea relativamente baja, y viceversa [50], confirma notablemente la opinión de que la tasa del ejército se debe a causas distintas de las de la población en general.

Durkheim encuentra, también, ejemplificado el suicidio altruista en las sociedades primitivas y en ciertos grupos religiosos. En algunos de estos casos, tales como la costumbre india de inmolar a la viuda en la hoguera funeraria de su marido, hay un mandato social directo de suicidarse.

Parece muy claro que el elemento altruista del suicidio está, para Durkheim, esencialmente en el mismo plano teórico que la solidaridad mecánica. Es una manifestación de la *conscience*

[49] *Ibid.*, libro II, cap. V, sec. II.
[50] *Le suicide*, pág. 255.

collective, en el sentido de presión de grupo, a expensas de las pretensiones de individualidad. Pero, incluso, aquí, hay un ligero cambio de énfasis. No es ya la analogía el punto central, sino la subordinación de la individualidad al grupo. No es porque el ejército sea un grupo indiferenciado por lo que tiene una alta tasa de suicidio, no porque no haya diferencia entre oficiales y soldados o artillería e infantería, sino por el carácter de la disciplina impuesta. Ya Durkheim se está alejando de la identificación del problema de la «solidaridad» con el de la estructura social. El suicidio altruista es una manifestación de una *conscience collective* fuerte, en el sentido de subordinar el individuo a los intereses de grupo, y que tiene el concreto contenido de una baja valoración de la vida individual en relación con los valores de grupo.

Respecto del «egoísmo», la explicación es más complicada, y hay un cambio mucho más radical respecto de la postura de la *División del Trabajo*. Hay dos grupos principales de fenómenos empíricos en relación con los cuales Durkheim subrayó fuertemente este elemento. En primer lugar, se ve muy sorprendido por la relación del suicidio con el status familiar [51]. En general, las personas casadas tienen tasas de suicidio claramente más bajas que las solteras, viudas y divorciadas. Esta diferencia se ve claramente aumentada por la presencia de niños y en proporción al número de la familia. El elemento decisivo que nos muestra Durkheim, después de eliminar a varios otros, especialmente a la selección, es la vinculación a un cierto tipo de grupo como influencia mitigadora [52]. Es, hasta cierto punto, menos probable que la gente se suicide en la medida en que su relación con un grupo de otros es, en el sentido antes indicado, una relación de dependencia emocional. Pero, por lo que a la formulación del concepto de egoísmo se refiere, esto nos deja una conclusión esencialmente negativa. El egoísmo parece existir como elemento del suicidio en la medida en que la gente se ve liberada de tal control de grupo, mientras que el altruismo existe en la medida en que el control de grupo es excesivamente fuerte en ciertos aspectos. Esto hace que la relación del egoísmo con la *anomie* siga siendo marcadamente confusa.

[51] *Ibid.*, libro II, cap. III.
[52] *Ibid.*, libro II, cap. II.

Pero en la exposición del otro cuerpo de datos, los referentes a la relación del suicidio con el credo religioso, surge algo mucho más definido. El hecho sorprendente es que la tasa para los protestantes es mucho más alta que la de los católicos [53]. La relación sigue en pie cuando se elimina [54] cierto número de otros factores, como, por ejemplo, la nacionalidad. Por ejemplo, tanto en la Suiza alemana como en la francesa, la tasa protestante es mucho más alta, y en Alemania la tasa es mucho más baja en las partes ampliamente católicas de Baviera, zona del Rhin y Silesia que en el país en su conjunto. ¿Cuál es la explicación de este sorprendente hecho? [55]

Reside, según Durkheim, en la actitud protestante hacia la libertad individual en cuestiones religiosas. El católico, precisamente en la medida en que sea creyente, ha dictado para sí un sistema de creencias y prácticas que su pertenencia a la Iglesia le prescribe. No tiene iniciativa en la cuestión; toda la responsabilidad pertenece a la Iglesia como organización. El mismo estado de su alma y las mismas probabilidades de salvación dependen de su creyente adhesión a estas prescripciones. El caso del protestante, por otra parte, es muy distinto. El mismo es el juez de la verdad religiosa y de la rectitud de conducta de ella derivada. La Iglesia está en una relación muy distinta con él. Es una asociación de los que tienen creencias comunes y realizan prácticas comunes, pero, como

[53] No hay una necesaria incongruencia de Durkheim aquí. Al interpretar los datos sobre suicidios entre católicos, adscribe una baja tasa de suicidio a la adhesión a un grupo, mientras que, al interpretar los datos de suicidios en el ejército, parece adscribir altas tasas de suicidio a la misma causa. La diferencia es cuantitativa. Hay una intensidad óptima de adhesión al grupo, a la que se acerca el católico con una gran familia. Una adhesión demasiado fuerte, un aumento muy por encima de este óptimo, lleva a un aumento (la tasa del ejército), como lo hace una adhesión demasiado débil (la tasa protestante).

[54] La principal excepción es la tasa relativamente baja de Inglaterra, un país predominantemente protestante. Durkheim tiene esto en cuenta: *Le suicide*, libro II, cap. II, sec. III.

[55] El caso de los judíos es interesante porque para el período de los datos de Durkheim tenían la tasa más baja, con mucho, de todos. *Le suicide*, libro II, cap. II, sec. II.

cuerpo organizado, no tiene la misma autoridad sobre el individuo al prescribir cuáles serán estas creencias y prácticas.

Es, pues, en la relación del individuo con el grupo religioso organizado en la que Durkheim ve la diferencia decisiva. En cierto sentido la diferencia consiste en que el católico está sujeto a una autoridad de grupo de la que el protestante está exento. Pero este aspecto negativo no cubre toda la extensión de las diferencias. Porque el punto esencial es que la libertad del protestante respecto del control del grupo no es optativa. No es una libertad de asumir su propia responsabilidad religiosa o de cederla a una Iglesia como le parezca oportuno. En la medida en que sea un protestante de buena ley *tiene* que asumir esta responsabilidad y ejercitar su libertad. No puede devolverla a una Iglesia. La obligación de ejercitar la libertad religiosa en este sentido es un rasgo fundamental del protestantismo como movimiento religioso. Cabe decir que esto ejemplifica muy literalmente la famosa paradoja de Rousseau de que, como protestante, un hombre se ve, en ciertos aspectos, *forzado* a ser libre [56].

Esto no es, sin duda, simplemente una cuestión de los efectos de diferenciación de función debidos a la presión demográfica. Realmente, se acerca muchísimo a ser una manifestación de la *conscience collective*. Y es que la libertad religiosa, en el sentido anterior, es un valor ético básico, común a todos los protestantes. En la medida en que un hombre sea, de algún modo, protestante, está sometido a una presión social, de grupo, en esa dirección. Pero el resultado es una relación muy distinta con el grupo religioso, como entidad organizada, de la del católico. Se ve presionado para ser independiente, para asumir su propia responsabilidad religiosa, mientras que el católico se ve presionado para someterse a la autoridad de la Iglesia. Pero esta diferencia decisiva *no* consiste en que la acción de los católicos esté influenciada por los valores comunes a los católicos, mientras que el protestante está emancipado de la influencia de los valores comunes a los protestantes. La libertad en cuestión es libertad en un sentido distinto. La diferencia estriba en el distinto *contenido* de los distintos sistemas de

[56] Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, ed. C. E. Vaughan, pág. 16.

valores. Cabe inferir, sin temor, que, en la medida en que la alta tasa de suicidios de los protestantes se deba al egoísmo, es resultado del sometimiento del individuo a una *conscience collective*, a un sistema de creencias y sentimientos comunes a los protestantes, que no son compartidos por los católicos.

Este sistema de creencias y sentimientos no actúa ordenando directamente al protestante que se quite la propia vida. Por el contrario, tanto para los católicos como para los protestantes el suicidio es un pecado mortal. Pero, al colocar al protestante en una especial relación con su grupo religioso, al colocar sobre él una carga de responsabilidad religiosa especialmente pesada, se crean tensiones cuyo resultado, en un porcentaje de casos relativamente alto, es el suicidio. Durkheim arroja poca luz sobre los efectivos mecánicos mediante los cuales se produce el resultado en el suicidio individual. Pero ha dejado fuera de dudas el hecho de la relación.

En un lugar posterior del libro [57], Durkheim generaliza este análisis y adelanta la opinión de que el principal sentimiento moral común de nuestra sociedad es una valoración ética de la personalidad individual como tal. Este es el fenómeno más general, del que la versión protestante de la libertad y responsabilidad religiosas es un caso especial. En la medida en que está presente este «culto», los hombres están bajo una fuerte presión social, por una parte, para «desarrollar sus personalidades»: para ser independientes, responsables y respetuosos consigo mismo. Por otra parte, se ven igualmente presionados para respetar a los demás, para modelar sus propias acciones, de modo que sean compatibles con otras que alcancen el mismo desarrollo de la personalidad. No puede caber duda de que, al nivel empírico, Durkheim ha alcanzado aquí una solución del problema del «elemento no contractual del contrato». Los fundamentos del sistema de reglas normativas que regulan el contrato y el intercambio, en cuya virtud la «solidaridad orgánica» es posible, son, al menos en ciertos aspectos, una expresión del culto de la personalidad individual. No se trata, simplemente, de liberar al individuo de las restric-

[57] *Le suicide*, libro III, cap. I. Claramente anunciado en el capítulo final de la *Division of Labor* (véase especialmente pág. 403).

ciones éticas impuestas por la sociedad, se trata de imponer un *tipo* distinto de restricción ética. La individualidad es producto de un cierto estado social: de la *conscience collective*. Es cierto que Durkheim no pasa de ahí. No intenta explicar, a su vez, cuál es la fuente del culto al individuo; se conforma con establecer su existencia. Pero, en contraste con la *División del Trabajo*, ha realizado una gran labor de clarificación. El elemento de valor común ya no está vinculado a un estado en el que hay similitud de individuos y falta de diferenciación. Sobre todo, se ve que la libertad misma, que es el requisito previo básico de una sociedad «contractual», es susceptible de ser positivamente relacionada con una *conscience collective*. Con eso, se desecha todo intento de derivar la solidaridad orgánica de la diferenciación como tal, y con él la tendencia «biologizante», que apareció en la tesis de la población. En siguientes capítulos se verán los cambios que esto supone en la concepción del medio social.

Esto ha sido explicitado por Durkheim, con ejemplar claridad, en relación con un fenómeno empírico: las tasas de suicidio diferenciales de los protestantes y los católicos. Por implicación, clarifica el confuso pensamiento que considera a la familia una protección contra el suicidio. Porque, en la medida en que la responsabilidad e independencia individuales inherentes al culto de la personalidad han tendido a destruir ciertos tipos de dependencia emocional en el grupo familiar, a impedir que la gente se case y a llevar al divorcio, así como a afectar a las relaciones dentro de la familia, es legítimo hablar de un ingrediente egoísta de las tasas de suicidio de las personas excluidas de los lazos familiares. Todo resulta, sin embargo, mucho más claro con el desarrollo, en contraste con el egoísmo, del concepto de *anomie*, hacia el que debe ahora volverse la exposición.

La *anomie* ya tenía un papel en la *División del Trabajo*, pero un papel relativamente pequeño, que describía una de las formas «anormales» de la división del trabajo [58], es decir: una forma en la que la solidaridad orgánica se realizaba imperfectamente. En *Le suicide* ocupa un puesto mucho más importante, y el mismo concepto está explicitado mucho más completamente; de ahí que

[58] *Division of Labor*, libro III, cap. I.

su tratamiento haya sido aplazado hasta este punto. Desde una situación de relativamente escasa importancia, ha sido elevada hasta el rango de un elemento del suicidio, *pari passu* con el egoísmo y el altruismo.

Como en los otros dos casos, hay un cuerpo de hechos empíricos que fue especialmente importante para Durkheim en la construcción del concepto. Consiste en que hay grandes variaciones en la tasa de suicidio correlacionadas con el ciclo económico [59]. No sorprendería a nadie el saber que el pánico y la depresión se veían también acompañados por aumentos de la tasa de suicidios; los desengaños y sufrimientos debidos a reveses y a pérdidas financieros parecen constituir una explicación plausible y de sentido común. Lo sorprendente es que lo mismo sucede con períodos de desusada prosperidad, y la fluctuación respecto de la tasa media durante un largo período, o su tendencia, es de aproximadamente la misma magnitud. De ahí que Durkheim ponga en duda el que incluso el aumento de los suicidios en la depresión se deba a las dificultades económicas como tales, especialmente a la vista de la falta de correlación general, ya mencionada, entre el suicidio y la pobreza. Lo probable es que el aumento, tanto en la prosperidad como en la depresión, se deba al mismo orden de causas.

Durkheim encuentra esa causa en el hecho de que, en ambos casos, gran cantidad de gente se vea, casi de repente, desajustada respecto de ciertas características importantes de su medio social. En la depresión, las expectativas relativas al nivel de vida, con todo lo que implican, se ven frustradas en gran medida. En el caso de anormal prosperidad, por otra parte, cosas que habían parecido completamente fuera de lo posible se convierten, para mucha gente, en realidades. En ambos extremos, la relación entre medios y fines, entre esfuerzo y logro, se ve perturbada. El resultado es una sensación de confusión, una pérdida de la orientación. La gente no tiene ya la sensación de «estar llegando a algún sitio».

El análisis de Durkheim es todavía más profundo. La sensación de confusión y frustración en la depresión no parece tan difícil de comprender, pero, ¿por qué no es la reacción ante una anormal

[59] *Le suicide,* libro II, cap. V, sec. I.

prosperidad un aumento, en todos los sentidos, de la satisfacción, como cualquier punto de vista utilitario daría por supuesto, considerándolo obvio? Porque, dice Durkheim, la sensación de seguridad, de progreso hacia los fines no sólo depende de un adecuado control de los medios, sino de la clara definición de los mismos fines. Cuando gran número de personas reciben ganancias inesperadas, al haber alcanzado lo que había parecido imposible, tienden a creer ya que no hay nada imposible. Esto es así, a su vez, porque los apetitos e intereses humanos son intrínsecamente ilimitados. Para que haya satisfacción, deben ser limitados, disciplinados.

El que la prosperidad sea una causa de suicidio es un instrumento de decadencia de esta disciplina. Abre el abismo de una interminable búsqueda de lo imposible.

Esta disciplina, que es indispensable para la sensación personal de realización, y, consiguientemente, para la felicidad, no se impone por el individuo mismo. Se impone por la sociedad. Para que sirva a esta función, sin embargo, la disciplina no puede ser una mera coacción. Los hombres no pueden ser felices en la aceptación de limitaciones simplemente impuestas por la fuerza. Deben reconocer que son «justas». La disciplina debe llevar aneja autoridad *moral*. Adopta la forma, pues, de normas morales socialmente dadas, mediante las cuales se definen los fines de la acción. Si pasa algo que rompa la disciplina de estas normas, el resultado es el desequilibrio personal, que se traduce en varias formas de crisis personal; en casos extremos, en el suicidio.

En el actual contexto, las normas importantes son las referentes al nivel de vida. Para cada clase de la sociedad, hay siempre un nivel socialmente aprobado, que, sin duda, varía dentro de límites, pero que es relativamente definido. El vivir en tal escala es una expectativa legítima y normal. Tanto la depresión por debajo de ella como la elevación por encima de ella exigen lo que Durkheim llama una «reeducación moral», que no puede realizarse fácil y rápidamente, caso de poder realizarse de algún modo.

Durkheim también atribuye a lo mismo una parte de la superior tasa de suicidio de los viudos y divorciados con respecto a los casados. La ruptura del lazo marital, como la eliminación de las limitaciones al nivel de vida, diluye las pautas humanas, crea un vacío social y personal, en el que la orientación está desorganizada.

El resultado es la misma sensación de frustración, de inseguridad y, en casos extremos, el suicidio.

¿Cuáles son algunas de las implicaciones teóricas del concepto de *anomie?* En primer lugar, al contraponer explícitamente la *anomie* al egoísmo, Durkheim ha completado el proceso antes expuesto. En lugar de contraponerse la *conscience collective* a la solidaridad orgánica, hay ahora dos tipos de influencia de la *conscience collective*, y se contrapone a *los dos* el estado en el que su influencia disciplinante es débil (en el caso límite completamente ausente). En la medida en que se da este debilitamiento de la disciplina, existe el estado de *anomie* [60]. La libertad del control colectivo, la «emancipación del individuo» en los casos de egoísmo y de *anomie* están a niveles muy distintos. Sobre todo, el desarrollo de la personalidad individual no es una simple cuestión de eliminación de la disciplina social, sino de un tipo concreto de tal disciplina.

Al exponer la institución del contrato, Durkheim llamaba la atención sobre un aspecto de la regulación normativa de la acción relativamente «externo» al individuo que actúa. Puede, hasta cierto punto, ser fácilmente tratado como un grupo de condiciones dadas de la acción. Pero el tipo de disciplina formulado en contraste con la *anomie* es de un tipo mucho más sutil. No sólo afecta a las condiciones en las que los hombres actúan en persecución de sus fines, sino que entra en la formulación de los fines mismos. Además, sólo en virtud de tal disciplina existe, de algún modo, una «personalidad integrada».

Esto equivale a llevar el problema hobbesiano a un nivel más profundo. El nivel de inestabilidad social que Hobbes analizó presupone una pluralidad de individuos capaces de acción racional, que saben lo que quieren. Pero esto es, ello mismo, una hipótesis irreal. El hombre en el estado de naturaleza no podría ser, incluso, el ser racional que los utilitarios afirman. El análisis sociológico de Durkheim no sólo es importante para los elementos del orden entre individuos, para el problema del poder, sino que se ha ex-

[60] El *suicide fataliste* está relacionado con la situación en la que la presión de la *conscience collective* es excesiva. Aunque Durkheim no desarrolle la posibilidad, es fácil que tenga algo que ver con la alta tasa de suicidios en el ejército, junto con el «altruismo».

tendido más, afectando a los elementos de orden de la misma personalidad individual.

Con esto queda ya anunciado un punto metodológico fundamental, pero pasó mucho tiempo antes de que Durkheim alcanzase algo parecido a la claridad metodológica sobre él, como sobre otras muchas implicaciones de este análisis del problema de la *anomie*. Consiste dicho punto en que la distinción analítica entre «lo individual» y «lo social» no puede ser paralela a la distinción entre las entidades concretas «individuo» y «sociedad». Exactamente del mismo modo que no cabe decir que la sociedad exista, en algún sentido determinado, aparte de los individuos específicos que la integran, así el concepto individuo humano al que conocemos no puede ser explicado sólo en términos de elementos «individuales», sino que hay un componente social de su personalidad. Las variadas ramificaciones de este problema, al nivel metodológico, ocuparán una buena parte del siguiente estudio de la obra de Durkheim.

Para resumir, pues, el cambio entre la *División del Trabajo* y *El suicidio:* el elemento de un sistema de creencias y sentimientos morales común a los miembros de una sociedad, la *conscience collective*, ha sido liberado de su confusión con la falta de diferenciación social, con la analogía de papel social. *Pari passu* con esto ha venido la toma de conciencia de que el elemento no contractual del contrato es precisamente tal sistema de creencias y de sentimientos comunes, de que éste es un elemento esencial de la base de orden de una sociedad individualista y diferenciada. El «individualismo» moderno, incluido el componente egoísta de suicidio, no es una cuestión de emancipación de la presión social, sino de un tipo especial de presión social. En ambos casos, se trata fundamentalmente de una cuestión de la disciplina a la que el individuo está sujeto por su participación en las creencias y sentimientos comunes a su sociedad.

Al mismo tiempo, el concepto de *anomie* [61] aparece en una po-

[61] Un resultado sorprendente del mayor relieve de la *anomie* en *Le suicide* es el de que Durkheim se hizo mucho más pesimista acerca de la sociedad europea contemporánea. En la *Division of Labor*, Durkheim, aunque ponía en duda la explicación spenceriana de la estabilidad de la

sición de mucha mayor importancia. Con ella, la función disciplinante de la *conscience collective* se extiende desde la acción relativamente externa de las reglas que determinan la acción hasta la constitución de los fines mismos de la acción y, así, hasta el centro mismo de la personalidad individual. Esto lleva el análisis empírico de Durkheim mucho más lejos que su esquema conceptual general. Sin embargo, antes de entrar en los intrincamientos de ese esquema y de su desarrollo, y en el sentido en el que la *conscience collective* puede ser calificada de factor social, es oportuno indicar brevemente otras dos conexiones en las que los fundamentos empíricos de la postura de Durkheim en este período se ponen vivamente de manifiesto.

GRUPOS OCUPACIONALES Y SOCIALISMO

El nuevo énfasis sobre la importancia de la regulación normativa común que resultó del estudio del suicidio y su conexión con el grupo concreto constituye el fondo teórico de la propuesta más conocida de Durkheim de reforma social: el restablecimiento, en la mayoría de las ocupaciones, de grupos profesionales organizados del tipo de los gremios. Es significativo que esta propuesta no aparezca, en absoluto [62], en la *División del Trabajo* como tal. Se hace por vez primera en el capítulo final de *Le suicide* [63], y luego se desarrolla largamente en el conocido prefacio a la segunda edición de la *División del Trabajo*, escrito *después de* la publicación de *Le suicide* [64]. Con la gran diferenciación de nuestra actual sociedad,

sociedad contractual, no dudaba del hecho. Sólo están las reservas relativamente ligeras contenidas en su estudio de las formas «anormales» de la *Division of Labor*. La investigación del suicidio parece haberle abierto los ojos a la gran importancia empírica de la *anomie*, especialmente en ciertos lugares estratégicos, tales como el comercio, las profesiones liberales y las grandes ciudades.

[62] Aunque hay algún estudio sobre la ética profesional, y una nota sobre su ausencia de los negocios.

[63] *Le suicide*, libro III, cap. II, sec. III.

[64] Como se demuestra por referencias dadas a *Le suicide*, *Division of Labor*, págs. I, XIX, XXIII.

ya no hay grupo mayor que la familia con el que el individuo tenga una relación próxima e íntima, e incluso la familia está claramente declinando en su poder de control sobre los individuos. El Estado, por otra parte, que ha ido progresivamente creciendo en poder e importancia, como elemento esencial del proceso de crecimiento del individualismo [65], es demasiado distante e impersonal para realizar la función. Su control tiende a ser, cada vez más, el del derecho impersonal, respaldado por la sanción de la coacción física. Pero lo que se necesita es un control por autoridad moral.

Puesto que la diferenciación ocupacional es la característica dominante de la sociedad moderna, es lógico tomar como unidad al grupo educacional y dotarlo de un control ético sobre sus miembros, que servirá para disciplinar la ilimitada expansión de sus intereses individuales. Los códigos reguladores de estos grupos variarán, necesariamente, de uno a otro, puesto que ningún código aislado puede aplicarse a todas las distintas condiciones necesitadas de regulación. Pero cada uno impondrá normas específicas comunes a sus miembros. Cada uno será, en cierto sentido, un grupo caracterizado por la solidaridad mecánica. Durkheim vio esto como el medio práctico más esperanzador de contener el crecimiento de la *anomie*. Dada la libertad de elección de ocupación, no es incompatible con los principios básicos de nuestra ética individualista.

Su apología de los grupos ocupacionales organizados ha llevado, a menudo, a los escritores a clasificar a Durkheim entre los afiliados al movimiento sindicalista. No carece de interés, antes de cerrar este capítulo, entrar brevemente en su relación con el socialismo en general, así como con el sindicalismo, porque fue en ese mismo período, 1895-1896, poco antes de la publicación de *Le suicide*, cuando dio su curso de conferencias sobre el socialismo, aunque no fue publicado hasta 1928. Es muy interesante observar que Durkheim, como tantas de las mentes eminentes de su generación, se interesó profundamente por el movimiento socialista, y que le preocuparon los problemas que suscitaba. El y Pareto escribieron sobre dicho movimiento directa y largamente, mientras que tanto Marshall como Weber se vieron muy influidos indirectamente.

La exposición teórica se centra en torno a una distinción básica:

[65] Diferencia básica respecto del pensamiento de Spencer.

la distinción entre socialismo y comunismo. En el sentido en el que Durkheim emplea el término, el comunismo es una doctrina que preconiza un rígido control de las actividades económicas por los órganos centrales de la comunidad, motivado fundamentalmente por una sensación del peligro de los intereses económicos incontrolados para los fines más altos de la comunidad. Subyace a esta idea la convicción de que la adquisición incontrolada de riqueza tiende a liberar las pasiones o apetitos, que, en interés tanto del individuo como de la sociedad, deben estar controlados. La *República*, de Platón, es el arquetipo de escritos comunales. Puesto que éste es un problema siempre recurrente de la sociedad humana, en todos los tiempos y lugares, las ideas comunísticas no están ligadas a situación social concreta alguna, sino que aparecen esporádicamente en toda suerte de condiciones.

El socialismo, por otra parte, es una doctrina que propugna la *fusión* de los intereses económicos con los órganos de control de la comunidad. Aplicado a la situación actual de la sociedad occidental, no se trata tanto del control *por* el Estado sino de la fusión *con* el Estado. Por debajo de él hay, precisamente, una visión económica de la sociedad. No se siente necesidad alguna de controlar el elemento económico en aras de algo superior. La diferencia del socialismo respecto del individualismo utilitario está completamente por encima de la cuestión de cuáles son los mejores medios de maximizar la riqueza. No cabe poner en duda la deseabilidad de maximizar la riqueza como fin; no cabe duda de su conflicto con otros fines. Esto es posible porque los socialistas son, ética y filosóficamente, individualistas utilitarios. Esta es la base última de la doctrina socialista del determinismo económico [66].

El socialismo, a diferencia del comunismo, es un fenómeno peculiar de nuestra propia situación social moderna, porque no podía desarrollarse como un movimiento serio sin la previa existencia de una máquina gubernamental altamente desarrollada, capaz de realizar las complejas funciones administrativas intrínsecas al tipo moderno de orden económico.

Desde luego, estos conceptos de Durkheim son abstractos, y

[66] La versión marxista de esta doctrina será nuevamente tratada después (véase cap. XIII).

él admite fácilmente que en el movimiento socialista moderno, concretamente considerado, hay elementos comunísticos. En especial, define el socialismo tan estrictamente que excluye el elemento de igualdad, que, indiscutiblemente, juega un gran papel en el movimiento concreto, pero que debe, en su terminología, ser relegado a comunismo.

Aparte del interés intrínseco del tema, y sean o no aceptables sus opiniones, el estudio, por Durkheim, del socialismo reitera nuevamente la distinción básica entre el elemento económico y los demás elementos utilitarios: la búsqueda de la satisfacción *individual* de necesidades y el muy distinto elemento «social», que, mirado desde el punto de vista individual, es un elemento de compulsión y de control. Esta distinción puede ser considerada como el punto de partida realmente fundamental del pensamiento sociológico de Durkheim, que es un comunista más que un socialista.

Es especialmente significativo que, como ya se ha observado [67], la preocupación de Durkheim por el socialismo fuese muy temprana, anterior a la *División del Trabajo*, aunque sólo más tarde llegase una exposición sistemática de sus puntos de vista. Concretamente, una de las principales razones por las que se aventuró por los desconocidos caminos de la sociología fue su conclusión de que la economía socialista no conseguía resolver los problemas planteados por la teoría del individualismo del *laissez faire*. Desde el punto de vista de Durkheim, como desde el de Pareto y el de Weber, el socialismo y el individualismo del *laissez faire* son de la misma clase: ambos dejan de tener en cuenta ciertos factores sociales básicos por los que los tres se interesan.

Se ha dicho lo suficiente para demostrar el gran papel jugado en el pensamiento primero de Durkheim por los problemas del individualismo económico, en un sentido amplio. Su reacción frente a las doctrinas científicas que le subyacen —no tanto el Estado de hecho— y la interpretación de la moderna sociedad occidental implicada en estas doctrinas le ponen en la pista de las opiniones alternativas. En su primera fase consideró dos de tales alternativas, pero terminó por rechazarlas decisivamente. Una fue la presentada por la economía socialista, que decidió no ofrecía

[67] Véase nota 10, pág 394.

alternativa real alguna (en sus términos), sino que era otra expresión, algo más adecuada a la situación real, de las mismas doctrinas básicas. La otra, el determinismo biopsicológico, aparecía en la tesis de que la división del trabajo era fundamentalmente el resultado de la presión demográfica. Pero esto armonizaba mal con muchos elementos, incluso de la *División del Trabajo*, y en el desarrollo de sus ideas, mediante *Le suicide*, fue definitivamente abandonado, no jugando un papel real en su pensamiento posterior. Quedaba un factor «social», sobre el que se concentraba su atención. Negativamente, dicho factor se distinguía radicalmente de los formulados, o en el utilitarismo o en la herencia y el medio. Positivamente, era principalmente descrito como «la constitución del medio social» o, a veces, como «estructura social».

Durkheim sometió a este factor social y a su status a un estudio metodológico sistemático, cuyo análisis es la tarea inmediata de la presente exposición. Nunca, sin embargo, debe olvidarse que esta metodología no era, en modo alguno, una especulación filosófica abstracta, sino que estaba dictada, en cada paso, por los problemas y las dificultades que surgían del trabajo empírico, que acabamos de esbozar. La omisión de esta conexión por tantas personas que han expuesto la metodología de Durkheim ha dado una impresión de esterilidad dialéctica, en realidad completamente ajena a la naturaleza de Durkheim.

CAPITULO IX

EMILE DURKHEIM, II: LA METODOLOGIA DEL POSITIVISMO SOCIOLOGISTA

La exposición del capítulo anterior ha mostrado que en su primera obra empírica Durkheim estaba interesado vitalmente, incluso primordialmente, por ciertos problemas suscitados por las teorías antes llamadas «utilitarias», sobre todo en su formulación por Spencer. La *División del Trabajo*, en la medida en que tiene interés aquí, debe ser entendida principalmente como una polémica frente a la concepción utilitaria de la moderna sociedad industrial. Además, es principalmente en sus partes críticas donde el razonamiento aquí de Durkheim es realmente seguro e incisivo. Cuando se trata de construir una teoría positiva propia, resulta, como se ha mostrado, incierto y vacilante en muchos puntos, y sólo algún tiempo después de terminarse la *División del Trabajo* se definió su principal dirección de pensamiento, en términos de las alternativas que le ofrecían los esquemas conceptuales contemporáneos.

El poder demostrar que hay un estrecho paralelo entre el pensamiento de Durkheim sobre cuestiones empíricas y sobre cuestiones metodológicas suministrará una sorprendente confirmación tanto de esta interpretación de la primera obra empírica como de la tesis de que la metodología de Durkheim dependía de, y estaba interesada directamente en, estos problemas empíricos. Realmente, esto es precisamente lo que el presente capítulo intentará mostrar. En los primeros trabajos metodológicos hay dos hilos principales de pensamiento. Uno, polémico, es una crítica a nivel metodológico de las concepciones que subyacen al individualismo utilitario. Otro, su propia doctrina positiva, es un desarrollo de la tradición

positivista general, de la que se ha ocupado hasta ahora la mayor parte del razonamiento de este estudio. Pronto llegó a repudiar claramente la doctrina de todas las versiones del positivismo individualista, así como del utilitarismo, y, en el lugar de ambos, construyó un sistema de otro tipo, esencialmente positivista. Este sistema tuvo un equilibrio relativamente estable, y dominó su pensamiento durante el período medio, pero, porque contenía serios elementos de inadecuación en relación con los hechos, fue gradualmente derrumbándose. La exposición del proceso de su derrumbamiento debe, sin embargo, reservarse a capítulos siguientes. La tarea del presente capítulo consiste en rastrear los principales elementos de su génesis y describir el sistema en el apogeo de su desarrollo.

EL DILEMA UTILITARIO

Es necesario, en este punto, recordar algunas de las características metodológicas esenciales del sistema «utilitario». Su principio central es la explicación de la conducta en términos de la persecución racional de las necesidades o deseos de los individuos. Tiene, así, un carácter teleológico completamente inaceptable para el positivista radical. Intenta, sin embargo, ser científico en un sentido positivo. Se consigue esto, en lo esencial, extrayendo por completo el elemento de las necesidades del campo de los problemas científicos, formulando, explícita o implícitamente, algunas hipótesis.

O sea, que se supone que las necesidades son subjetivas en un doble sentido. Por una parte, cada individuo crea sus necesidades por propia iniciativa: están fuera del alcance del determinismo «natural» [1]; por otra parte, son privadas para cada individuo. Lo que cualquiera pueda desear no tiene necesaria relación con las necesidades de otros. Las relaciones de los individuos entre sí se conciben, enteramente, al nivel de la medida en la que son signi-

[1] Desde luego, como se ha indicado repetidamente, esta postura llega a confundirse con un determinismo radical: el hedonismo psicológico es una de las principales fases de transición.

ficativas entre sí, como medio para, y condiciones de, la consecución de los fines mutuos.

Esta doble subjetividad de las necesidades individuales tiene una importante consecuencia. En términos positivistas, el estar fuera del dominio del determinismo natural tiene una implicación específica: la de la exención del «derecho». Esto, a su vez, significa que se considera que las necesidades varían al azar, en el sentido estadístico estricto, puesto que ésta es la negación del derecho natural: es decir, de uniformidades en la conducta de las cosas.

Así, la postura utilitaria toma a las necesidades individuales como «datos dados», como les gusta decir a algunos economistas, pero en un sentido especial. No se estudian primero empíricamente para averiguar lo que los individuos de hecho quieren, para, entonces, suscitar la cuestión de qué uniformidades hay en estos hechos. Por el contrario, se supone arbitrariamente, no menos efectivamente aunque sea por implicación, que no *hay* [2] tales uniformidades significativas para la teoría.

Con estas hipótesis, pues, sólo cabe derivar un reino del «derecho», un conjunto de uniformidades, como orden fáctico de la conducta humana, de dos posibles fuentes. Una de éstas, la fuente sobre la que los utilitarios hicieron más hincapié, consiste en las uniformidades de las relaciones medio-fin implicadas en la acción racional de este tipo, por parte de una pluralidad de individuos cuyas acciones son medios para los respectivos fines: sobre todo, las leyes económicas del mercado. De ahí el lugar central de la economía en la tradición utilitaria de pensamiento. La otra reside en la situación de la acción: en especial el medio no humano y la

[2] Sobre la base empirista que generalmente prevalece, esto debe tomarse literalmente, como, sin duda, lo tomaba Spencer, al que Durkheim critica directamente. A los efectos de una teoría económica analítica y abstracta, por otra parte, cabe decir que, cualesquiera uniformidades de necesidades que existan no tienen importancia para el concreto propósito científico entre manos. Pero, incluso aquí, es necesario tener mucho cuidado sobre qué tipo de abstracción a partir de las uniformidades de las necesidades es permisible. Para alguna de las dificultades, véase Talcott Parsons: *Some Reflections on the Nature and Significance of Economics*, «Quarterly Journal of Economics», mayo, 1934.

naturaleza humana heredada individual. Como se ha visto, la frontera entre estos dos tipos de explicación es la frontera entre el utilitarismo y el positivismo individualista radical. En la historia concreta del pensamiento, hay muchas transiciones graduales entre ellos.

Antes de entrar en la relación de Durkheim con estas ideas debe recordarse otra distinción fundamental, que afecta a toda la corriente de pensamiento aquí estudiada; la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo, en los especiales sentidos de «desde el punto de vista de un observador exterior» y «desde el punto de vista de la persona considerada como actor». Está muy claro que el esquema básico del análisis utilitario adopta el último punto de vista: sólo en la hipótesis de que los individuos persigan fines y de que dichos fines sean factores efectivos de la acción tiene sentido este análisis. Pero su contenido específico es eliminado del problema científico mediante la hipótesis de que son fortuitos; pero no, desde luego, su papel general en la acción concreta, que sigue siendo la base misma de toda la concepción.

Por otra parte, la totalidad de la ciencia positiva está interesada en la observación de «hechos» por el científico. En las ciencias físicas, la relación es relativamente simple, puesto que sólo se pone en cuestión la relación de un observador, el propio científico, con un grupo de hechos: los fenómenos que está estudiando. En las ciencias que tratan de la conducta humana, hay, desgraciadamente, dos problemas que determinan nuevas complicaciones. El primero es el de status del aspecto subjetivo de las personas cuya conducta se está estudiando: ¿es, de algún modo, parte del mundo de los hechos para el observador?; y, si lo es, ¿en qué sentido? Este es, desde luego, el problema conductista. La segunda complicación se ve mucho menos a menudo. Una vez admitida la legitimidad del estudio de los «estados mentales» de otra gente, surge la nueva complicación de lo que son y lo que no son «hechos» de su mundo externo para el actor: todo el grupo de preguntas que gira en torno a la aplicación del modelo «científico» al análisis de la racionalidad de la acción. Se verá que este grupo de problemas tuvo tan decisiva importancia para Durkheim como para Pareto. Pero, como la mayoría de las personas procedentes de la tradición positivista, Durkheim no se ocupa explícitamente

de estos problemas, y es muy propenso a pasar, sin previo aviso, del punto de vista del observador al del actor, y viceversa. Cualquier análisis claro de su pensamiento debe, como primera medida, tener clara y continuamente presente tal distinción.

Como se ha indicado, la crítica más fundamental de Durkheim al individualismo utilitario tenía por base su incapacidad para explicar el elemento de orden normativo de la sociedad [3]. En primer lugar, y puesto que se supone que las necesidades mismas son fortuitas, este elemento de orden no puede ser derivado de ellas. Spencer buscó entonces derivarlo de las relaciones contractuales. La tesis central de Durkheim es que los elementos formulados en la concepción utilitaria común del contrato de Spencer, los elementos implicados en la persecución *ad hoc* de un interés individual, como medio para su cumplimiento, son incapaces de explicar la estabilidad de un sistema de tales relaciones. Como llegó a pensar más tarde, un estado de relaciones puramente contractuales no sería orden [4] sino *anomie*, es decir: caos. Es

[3] *The Division of Labor in Society*, libro I, cap. VII. Aunque se dé el título en forma traducida, todas las referencias son a la quinta edición francesa.

[4] Como se ha indicado antes, en el concepto de orden deben distinguirse dos niveles radicalmente distintos. Un «orden de la naturaleza», en el sentido de las ciencias físicas, es, simplemente, un conjunto de fenómenos que implica uniformidades de conducta, que puede ser formulado en términos de «leyes». Esto no supone una relación necesaria con los objetivos humanos. La lucha por la existencia o la guerra de todos contra todos pueden, perfectamente bien, constituir un orden en este sentido. Su antítesis es un estado en el que los sucesos ocurren al azar, es decir: no están sujetos a análisis por la ciencia. Por otra parte, la antítesis del orden en el que está aquí pensando Durkheim es, precisamente, esta guerra de todos contra todos, como explícitamente enuncia. Su orden no implica meramente uniformidades de los sucesos sino un control de la acción humana, con referencia a ciertas normas de conducta y relación ideales (v. g., la «institución del contrato») de un orden legal. En sus primeros trabajos, Durkheim, como otros positivistas, no captó claramente la distinción en términos teóricos, aunque su observación empírica se refiera, muy claramente, al último tipo de orden. Las implicaciones teóricas de este estado de hecho claramente percibido constituyen durante un largo período, uno de los temas cen-

innecesario recapitular aquí el razonamiento de Durkheim para esta tesis. Consideró necesario un nuevo elemento, al que llamó entonces «solidaridad orgánica», algo analíticamente distinto del complejo de intereses individuales.

Sólo hasta este punto está su pensamiento realmente claro en la *División del Trabajo*. Es de gran importancia tener presente que esta polémica es el punto de partida de toda su postura. Ha aceptado hasta aquí la base más fundamental del pensamiento utilitario: la subjetividad de las necesidades individuales en el peculiar sentido indicado, implicando la hipótesis de su variación fortuita. Dado este punto de partida, creyó que había encontrado en una explicación individualista de la conducta humana el elemento de orden en las relaciones de los medios con estos fines subjetivos. Esto es lo que ha rechazado inicialmente Durkheim, no las hipótesis subyacentes relativas a la naturaleza fundamental de las necesidades individuales. Identificó así una explicación individualista con una explicación en términos utilitarios. Habiendo rechazado la explicación utilitaria, busca la suya propia en términos de factores «exteriores»[5] al individuo. Cabe considerar esto como la génesis original, en Durkheim, del famoso criterio de «exterioridad», como rasgo distintivo de los «hechos sociales». Implica, obviamente, una connotación especial del término individuo, al que estas fuerzas deben ser «exteriores».

El sentido original del término compulsión[6], el otro criterio principal de los hechos sociales, debe ser entendido análogamente. Así como las necesidades de los utilitarios eran consideradas subjetivas o internas, así eran también «espontáneas». El campo de las necesidades estaba, por definición, fuera del derecho determinista: las necesidades son internas al individuo; de ahí que hayan de ser consideradas como su propia creación espontánea.

trales de su obra teórica. Es el principal camino que lleva a la destrucción de su sistema positivista. En el próximo capítulo se dirá algo más sobre todo esto. El orden importante para la presente exposición es para el actor un orden «normativo», no simplemente un orden «fáctico», aunque para el observador sólo sea un orden fáctico.

[5] *Règles de la méthode sociologique*, págs. 6 y siguientes; 2.ª ed., Prefacio, págs. XIV y siguientes.

[6] *Ibid.*, págs. 6 y siguientes; 2.ª ed., págs. XX y siguientes.

Si una explicación de la conducta en términos de estas necesidades es insatisfactoria, entonces los factores invocados para ocupar su puesto deben, desde el punto de vista del individuo, ser lo contrario de espontáneos, es decir: deben «constreñirle» en sus acciones.

Lo mismo puede ser entendido en términos de la relación crítica directa de Durkheim con el utilitarismo. El esquema metodológico en el que encajó esta crítica viene del otro elemento mencionado al comienzo de este capítulo: la metodología de la ciencia positiva. Su significación para Durkheim, en esta primera etapa de su pensamiento, se encuentra en la interpretación de su primera regla metodológica: los hechos sociales deben ser tratados «*comme des choses*» [7].

El significado más obvio de esto es que el *sociólogo* debe tratar a los hechos de la vida como a «cosas» —en cuanto objetos del mundo externo—, como a hechos observables. Esto está de acuerdo con la epistemología que subyace a todo el desarrollo de la ciencia positiva, con su énfasis sobre el elemento empírico y observable. Ahora bien, como el mismo Durkheim afirma, la característica distintiva del elemento empírico es su objetividad, su independencia de las inclinaciones subjetivas, sentimientos o deseos del observador. Un hecho es un hecho, lo queramos o no. Como dice [8], ofrece «resistencia» a cualquier manipulación por parte del observador. Un hecho se distingue precisamente por los criterios de exterioridad y compulsión: es de la metodología científica de donde se han derivado estos criterios.

Todo esto sólo equivale al programa de hacer de la sociología una ciencia «positiva», programa en modo alguno peculiar a Durkheim, sino común a toda la tradición positivista, y también a otras posturas. Cierto que, en una etapa posterior, el sentido en el que los factores sociales son «observables» resulta un problema importante. Pero el resultado principal de esta actitud, en la coyuntura presente, es sesgar a Durkheim en favor del empleo de hechos de verificabilidad objetiva, sobre los que no pueda haber lugar a dudas, tales como: división del trabajo, tasas de suicidio, códigos

[7] *Ibid.*, págs. 20 y siguientes.

[8] Sobre *choses* generalmente ver: *Règles*, 2.ª ed., págs. XI y siguientes.

legales, etc., mientras que sospecha de entidades «subjetivas», tales como las «ideas» y «sentimientos» [9].

El principal interés presente, sin embargo, reside en otro aspecto de la cuestión. La postura utilitaria, a la que Durkheim critica, es enunciada, en su aspecto metodológico, en términos del punto de vista subjetivo: el del actor. No es sino natural el que él, como Pareto, aplicase su metodología científica en este contexto, así como en el otro, como muchos han hecho antes y después. Los criterios de exterioridad y compulsión se aplican fundamentalmente, de hecho, en este contexto: es la exterioridad al *actor*, no al *observador*, el criterio diferenciador [10] básico de los hechos *sociales*.

Luego el pensar los hechos sociales como *choses* viene a tener un doble significado. Los hechos de los fenómenos sociales que estudia no sólo son parte del mundo exterior, de la «naturaleza», para el observador sociológico, sino que, también, la conducta humana debe ser entendida en términos de factores, de fuerzas que, para el individuo que actúa, pueden también ser consideradas como *choses*, como hechos rígidos, que no pueden manipularse de acuerdo con los propios deseos o sentimientos privados. Esa es, después de todo, la antítesis de los deseos de los utilitarios, que son tanto espontáneos como subjetivos, mientras que las *choses* no son espontáneas sino dadas, no son subjetivas sino exteriores. Si las necesidades no bastan como explicación de la conducta, la única alternativa está en factores que entran dentro de la categoría de las *choses* en este sentido [11].

[9] Durkheim no es plenamente consciente, en esta etapa, de la importancia para su pensamiento del punto de vista subjetivo; de ahí que a menudo razone *a contrapelo de tal punto de vista*. Algunos intérpretes le han llegado a atribuir un «subjetivismo» *conductista* que excluiría por completo a las categorías subjetivas. Esta interpretación es, sin embargo, completamente incompatible con la estructura central de su esquema teórico, incluso en esta primera etapa, por no decir nada de su subsiguiente desarrollo.

[10] Es decir: diferenciador de los hechos sociales respecto de las necesidades utilitarias. Esto es lo que se entiende por exterior al «individuo»: un elemento del mundo externo del individuo como actor. Véase *Règles*, 2.ª ed., pág. XIV.

[11] Puesto que esta epistemología piensa en términos de un rígido

EL FACTOR «SOCIAL»

Hasta ahora, no se ha dicho virtualmente nada acerca del elemento social, o la sociedad como realidad *sui generis*, que ocupa un puesto tan importante en el pensamiento de Durkheim y en el estudio del mismo. Lo que antecede es, sin embargo, un preliminar necesario para comprender lo que entendió por esa famosa fórmula. Las consideraciones que acabamos de hacer eran, aparentemente, anteriores, en su propia mente, a cualquier concepto muy específico de lo social, como prueba el curso de su pensamiento, ya esbozado, desde la *División del Trabajo* hasta *El suicidio*. Como se ha mostrado, su explicación de la división del trabajo no se realiza, en modo alguno, en términos de lo que, para su teoría posterior, es un factor «social», sino en términos de un factor biológico: el principio de la población. La exposición anterior ofrece una explicación de cómo pudo haber caído en una postura tan curiosa. Para ver que este punto de partida era polémico, cualquier alternativa que no compartiese las dificultades del utilitarismo era, *prima facie*, aceptable. Durkheim empezó como un dualista radical. Estaban los dos mundos, el de lo individual y el de lo no individual, distinción que se identificaba originalmente con la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, según la epistemología de la ciencia positiva, y, al mismo tiempo, con la distinción entre las «necesidades» y los hechos o «condiciones» del mundo externo importantes para su satisfacción.

Así, puesto que era objetivo, el factor biológico encajaba dentro de su categoría de lo no individual. Era algo «exterior» [12]

dualismo: objetivo-subjetivo, fenómeno-idea, etc. Si una cosa no encaja dentro de una mitad, tiene, por definición, que pertenecer a la otra, puesto que no hay más alternativa. Este modo de pensamiento tiene gran importancia para Durkheim en cierto número de puntos. Se observará fácilmente que esto es a lo que se ha llamado antes dilema utilitario, siempre que la alternativa esté expresada en términos positivistas.

[12] Lo que llevamos de exposición ha dejado ya en claro que la «exterioridad» para Durkheim, incluso en la primerísima fase, no puede r tomada en sentido espacial. Una interpretación tan ingenua de su

al ego individual que le «constreñía». Los «hechos de la vida» eran parte del mundo externo de las *choses*, para el actor como para el observador, algo que había que tener en cuenta, no algo que podía manipularse voluntariamente [13]. En esta fase, apenas resulta adecuado hablar de Durkheim, al menos en términos metodológicos, como de un realista *social;* sólo cabe hablar de él como un positivista radical, en contraste con la teología utilitaria. La terminación del sistema metodológico de positivismo *sociologístico* sirvió de contrapartida al desarrollo empírico ya estudiado entre la *División del Trabajo* y *El suicidio*. En este último libro, como se ha indicado, Durkheim amplía su crítica, hasta incluir otra categoría completa de factores que, junto con la «utilitaria», clasifica también como «individualista», o sea: el medio «cósmico» y los atributos del ser humano individual, en la medida en que derivan de la herencia: su constitución orgánica y sus mecanismos psicológicos. Así, también rechaza decisivamente las pretensiones de validez de las explicaciones del suicidio en términos del medio externo, de la raza, de factores psicopatológicos y de la imitación. Esto puede considerarse como, fundamentalmente, una investigación empírica derivada de un estudio crítico de teorías que habían intentado este tipo de explicación.

Pero tuvo el decisivo resultado metodológico, para Durkheim, de introducir una distinción radical entre dos categorías de objetos «naturales», de *choses:* las individuales [14] y las sociales [15]. O, para

«realismo» es totalmente inaceptable, y los críticos que la adoptan, explícita o implícitamente, están derribando un hombre de paja. Se entiende aquí en el sentido *epistemológico*, en el que el cuerpo es parte del mundo externo. El ego no es una entidad espacial, un «objeto». Quizá, sin embargo, Durkheim no se precavió suficientemente frente a esta errónea interpretación.

[13] Como ya se ha indicado, ésta es la principal dicotomía en cuyos términos está pensando a lo largo de la *Division of Labor*. Véase antes página 394.

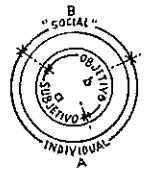
[14] No es correcto decir físico, puesto que Durkheim sostenía que tanto el nivel orgánico de la existencia como el psicológico eran síntesis *sui generis*, es decir: implicaban fenómenos «emergentes».

[15] Debe indicarse que a la categoría «social» se llega por un proceso de eliminación, siendo por tanto una categoría residual.

decirlo de modo algo distinto: a los efectos de la ciencia social, la categoría de «individual» (es decir: la que no era aceptable como explicación de los «hechos sociales») se amplió desde el original significado utilitario, estrecho y especial, hasta incluir, además, a todos los elementos que los «positivistas individualistas», de inclinación ambiental, biológica o psicológica, habían invocado en la explicación de la conducta humana (en buena medida, como Durkheim, en oposición al utilitarismo). O sea, que Durkheim había llegado a rechazar todos los factores que gozaban más generalmente de favor en el pensamiento occidental, predominantemente individualista, del siglo XIX [16]. El paralelismo de su historia, en este aspecto, con la de Pareto debe sorprender al lector. En el pensamiento de ambos, cabe decir que la fuerza determinante reside, fundamentalmente, en la toma de conciencia de la inadecuación empírica de las teorías «individualistas», revelada por sus propios análisis críticos de ellas y por sus propias investigaciones empíricas.

Que esto es así lo sugiere también el hecho de que, para Durkheim, su categoría de lo «social» estaba todavía, en esta etapa, definida negativamente, más que positivamente; era una categoría residual. Además, es todavía más sorprendente que su postura negativa y crítica permaneciese inalterada a lo largo de su carrera posterior, mientras que las ideas positivas que tenía en esta época cambiaban radicalmente [17].

Los principales rasgos de los «hechos sociales», tal y como fueron desarrollados por Durkheim en esta época, pues, fueron los siguientes: en términos de su actitud crítica hacia el individualismo utilitario, había desarrollado los dos criterios de exterioridad



[16] Esta situación puede representarse gráficamente del siguiente modo: hay tres términos que se superponen: «subjetivo», «objetivo» e «individual». Lo social se convierte en la categoría residual: el elemento de lo objetivo que no es individual. En esta etapa, no hay algo así como un campo subjetivo que no sea también individual.

[17] Principalmente esta circunstancia ha desorientado a muchos críticos, llevándoles a tratar las diferentes fases de su obra como homogéneas a todos los efectos teóricos.

y compulsión. De la metodología de la ciencia derivaba la categoría de *choses*. Los hechos sociales eran, así, *choses*, tanto para el observador como para el actor, caracterizadas por la exterioridad a, y la compulsión sobre, el actor.

Pero, en los sentidos originales, todos estos criterios resultaron ser demasiado amplios. Las *choses* incluían a los hechos de los niveles físico, biológico y psicológico de la realidad. *Todas las choses* eran «exteriores» al individuo como actor[18] y ejercían «compulsión» sobre él, en el sentido de que eran lo que eran, cualesquiera fuesen sus deseos. ¿Por qué criterios, pues, estrechó estas categorías hasta eliminar a los factores que había rechazado?

El problema analítico esencial de Durkheim es el de definir la naturaleza del «factor social» en la conducta humana. Para esto tiene, explícita, una clara postura crítica: no puede encajar en la categoría de los fines en cuanto formulados por la teoría utilitaria. Positivamente, ha formulado ciertos criterios en términos derivados de la metodología científica; en contraste con el de fines en el sentido utilitario, debe constituir para el actor una categoría o elemento de las *choses*, de los hechos verificables del mundo externo, que son, en este concreto sentido, «exteriores» a él, y «constriñen» su acción.

Pero el nuevo rechazo crítico, para sus propósitos teóricos, de todos los elementos reducibles a términos de herencia y medio no social[19] complica la situación. Porque estos elementos resultan ajustarse a los criterios originales derivados de una antítesis crítica de las necesidades fortuitas. Las condiciones del medio y el componente hereditario de la «naturaleza humana» son *choses* en el sentido de Durkheim: son «exteriores» al actor como ego y le «constriñen»; tiene que tenerlas en cuenta en su acción, si ha de ser racional. El elemento social, pues, se convierte en una categoría residual. Es esa categoría de *choses* para el actor, no reductibles a términos de herencia y medio no social. A esta definición puramente

[18] Durkheim no consigue decir si la categoría de *choses*, desde los dos puntos de vista, es idéntica en extensión; sobre todo, si había cosas que podían ser *choses* para el observador y no serlo para el actor (v. g., sus fines, sentimientos, ideas, etc.). No parece que, al menos en esta etapa, conociese el problema, que es, como se ha indicado, el del conductismo.

[19] En el sentido analítico empleado a lo largo de esta exposición.

negativa se añade un criterio positivo. Es, claramente, un elemento atribuible analíticamente a que el individuo está en relaciones sociales con otros seres humanos. Porque la abstracción analítica de un individuo aislado elimina este elemento.

El problema es el de cómo llegar a algo más que una definición residual del factor social, de modo que la situación no tome, simplemente, la forma: $x = y - z$, quedando, al mismo tiempo, dentro del esquema analítico general que acabamos de esbozar. Es decir: es preciso definir positivamente un elemento que satisfaga los criterios de exterioridad y compulsión, no siendo, sin embargo, reductibles a términos de herencia y medio no social.

Como ya se ha indicado, se disponía de un indicio positivo; claramente tiene algo que ver con la asociación de individuos en un sistema de relaciones sociales. Este indicio, junto con el análisis empírico de que ciertos hechos no son susceptibles de explicación sin invocar tal elemento, constituye la base del primer intento de Durkheim de trazar la frontera positivamente más que residualmente. Es lo que cabe llamar razonamiento de «síntesis», y es puramente formal. Con otras palabras: se basa en principios generales más que en hechos específicos de los fenómenos empíricos que ha estado estudiando.

En esencia, este razonamiento es un reto al punto de vista antes denominado atomismo. El mundo de la experiencia contiene muchas entidades orgánicas, en el sentido de que el todo que funciona tiene propiedades que no cabe derivar, por generalización directa, de las de las unidades o partes y de sus relaciones elementales, tomadas aisladamente de su concreta implicación en el todo. La destrucción de una entidad concreta compleja por análisis unitario destruye, en tal caso, ciertos rasgos de ella, que sólo cabe observar en el todo. Para Durkheim, esta doctrina de síntesis [20] es una doctrina general, con una aplicación mucho más amplia que al caso social. Al desarrollarla, hace uso extensivo de analogías al caso social, especialmente de los campos de la química y la biología. De ahí que apenas si quepa decir que soluciona su

[20] Se desarrolla muy elaboradamente en el ensayo: «Représentations individuelles et représentations collectives», en *Sociologie et philosophie*, aunque se reitera a lo largo de su obra.

problema teórico, sino sólo que lleva a un enunciado algo más claro, en ciertos aspectos, de ella. Claramente, no es suficiente saber que ciertos elementos vitales de la teoría social no son tenidos en cuenta en las teorías atomísticas. Es también necesario saber exactamente lo que son, cuáles son sus relaciones, lógicas y funcionales, con los elementos formulados en las teorías que ha rechazado, cuáles son los mecanismos mediante los cuales influyen sobre la acción humana concreta. Sobre todo, este razonamiento no tiene relación necesaria con el marco de referencia de la acción, sino que es aplicable a toda realidad empírica. El hacer de él la base esencial de una teoría sociológica, en términos del esquema de la acción, es un clarísimo ejemplo de lo que el profesor Sorokin llama, acertadamente, la falacia de la «inadecuación lógica» [21]. Es explicar un cuerpo de hechos con propiedades que lo diferencian claramente de otros en términos de un esquema aplicable a los demás del mismo modo. Equivale a desatender la importancia científica de los hechos diferenciadores, entre, por ejemplo, la sociedad humana y un organismo biológico, o incluso un compuesto químico.

Pero, supuestas estas limitaciones, no hay excepción alguna que hacer al razonamiento. La concreta entidad sociedad es, fuera de toda posible duda en este sentido, una entidad orgánica, o, como suele decir Durkheim, una realidad *sui generis*. Las teorías atomísticas son, de hecho, empíricamente inadecuadas, como ha demostrado claramente, en algunos casos importantes, la misma obra empírica de Durkheim. Excepto que no va suficientemente lejos, sólo se puede suscitar una objeción válida mediante lo que es, indiscutiblemente, una interpretación errónea, pero una interpretación frente a la que Durkheim no se protegió adecuadamente. Se trata de la opinión de que el «individuo», que es la unidad de la síntesis, y la «sociedad», que resulta de ella, son entidades concretas: el ser humano concreto conocido por nosotros y el grupo concreto. En este sentido, el que la sociedad es simplemente el agregado de seres humanos en sus relaciones recíprocas dadas es poco más que un axioma. Pero el «individuo» del razonamiento de Durkheim, como resultó cada vez más claro con el desenvol-

[21] P. A. Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*, pág. 29.

vimiento de su desarrollo, no es esta concreta entidad sino una abstracción teórica. En el sentido más sencillo, es el ser humano de ficción, que no ha entrado nunca en relaciones sociales algunas con otros seres humanos. Este «individuo unidad», como el acto unidad de la exposición anterior, no existe como entidad concreta, y no puede ser identificado con el ser humano concreto. Hacer esto es caer en la falacia de las teorías sociales atomísticas. La anterior exposición del estudio por Durkheim de la *anomie* sería, sin duda, suficiente para poner fin a esta interpretación [22].

El que se haya presentado una y otra vez esta interpretación se debe, probablemente, a dos circunstancias sobre todo. Por una parte, como casi todos los demás científicos sociales de su tiempo, y la gran mayoría hasta hoy, incluidos sus intérpretes, Durkheim no había alcanzado plena claridad metodológica sobre la naturaleza de la abstracción analítica. En la medida en la que subsistía una tendencia empírica, era fatalmente fácil caer en un modo de expresión que parecía implicar que la sociedad, como categoría analítica independiente del individuo era, de hecho, una entidad concreta. Durkheim no estaba, en modo alguno, libre de esta tendencia, y cabe citar muchos pasajes de su obra que tienden a confirmar esta interpretación. Pero es tan claramente contraria a la corriente principal de su pensamiento que nadie que la haya captado podría adoptarla seriamente. Pero esta tendencia fue, como se verá en seguida, muy acentuada por otras dificultades que aparecieron cuando intentó trascender el razonamiento de la síntesis formal, llegando a un criterio más específico del factor social. La dificultad no se debía aquí a falta de claridad metodológica general, sino a ciertas dificultades al tratar de encajar los hechos de sus estudios empíricos en el marco conceptual que acabamos de

[22] Es evidente que esta interpretación está estrechamente asociada a la de la «exterioridad» como significado espacialmente externo. porque, si la sociedad es una entidad empírica concreta separada de los individuos que la constituye, debe ocupar una posición distinta en el espacio. El que Durkheim formule tan netamente este criterio en el contexto epistemológico, no en el espacial, es un fuerte argumento en contra de la otra interpretación errónea que acabamos de exponer.

trazar. Persisten hasta que el esquema mismo ha sido modificado radicalmente; después desaparecen [23].

El segundo razonamiento mediante el que Durkheim intenta trazar la frontera entre *choses* sociales y no sociales es la fórmula de que «los hechos sociales son hechos acerca de entidades psíquicas». En el prefacio a la segunda edición de las *Règles*, afirma [24], muy explícitamente, que, al mantener que los hechos sociales deben ser tratado *comme des choses*, no quiere decir que la sociedad sea una cosa «material» sino que los hechos sociales tienen el mismo título de realidad y objetividad que los relativos a cosas materiales. No sólo no es material sino que es «psíquico». Combinado con el razonamiento de síntesis, éste suministra la perspectiva de que el orden «psíquico», que incluye al social, pero que no es agotado por él, es un orden de realidad empírica emergente, debido a la asociación, en modos concretos, de elementos materiales.

Durkheim nos da poco en la línea de la precisa caracterización de estas dos categorías de lo material y lo psíquico y sus relaciones mutuas. Las entidades psíquicas que encuentra útil emplear son *conscience* y *représentations*, que estudiaremos en seguida. Parece dar por supuesta la categoría de «material», como tema de conocimiento común.

Pero, antes de entrar en las connotaciones de estos dos términos, cabe señalar que el que sitúe a los hechos sociales al nivel psíquico implica a Durkheim, en parte explícita y en parte implícitamente, en dos problemas metodológicos evitados hasta ahora. El primero es el problema conductista.

Se ha indicado ya que, al hablar de los hechos sociales desde

[23] Este tipo de abstracción, la de unidades o partes «ficticias» de entidades orgánicas, no agota, como ya se ha indicado (cap. I, págs. 67 y siguientes), la materia de abstracción. Realmente, si se considera a la sociedad una entidad concreta, ficticiamente ordenada, subsisten las mismas dificultades fundamentales. Sólo pueden ser superadas pensando en términos de un grupo analíticamente separable de elementos, que no cabe considerar, incluso en un sentido ficticio, que existe concretamente. Esta cuestión metodológica será plenamente tratada después. Véase en el cap. XIX el estudio del status metodológico de las «propiedades emergentes».

[24] *Règles*, 2.ª ed., pág. XI.

el punto de vista del observador, tenía un cierto sesgo objetivista. Al rechazar lo que se suele llamar motivos de la acción, tendía a concentrar su atención sobre datos que no implicaban, de modo alguno obvio, categorías subjetivas para su observación e interpretación. Los principales ejemplos son los códigos legales escritos utilizados en la *División del Trabajo* y los datos estadísticos de *Le suicide*. En segundo lugar, utiliza el término «hecho» de un modo tal que no se distingue claramente del término fenómeno, a cuya confusión ya se ha hecho referencia [25]. A este respecto, tiene siempre cuidado de señalar que los datos que está utilizando no son el factor social sino indicaciones de su estado. Así se suscita el problema antes tratado [26] en términos del concepto de «manifestación» de Pareto.

Una línea posible de solución de este problema ha dado lugar, como una de varias fuentes, a la interpretación predominante de la postura de Durkheim sobre el problema del «realismo social». Consiste en que sólo los datos objetivos, tales como los códigos legales y las estadísticas de suicidios, son empíricamente observables. Pero, por el propio testimonio de Durkheim, dichos datos no constituyen la «realidad social»; sólo son manifestaciones de ella. ¿En qué, pues, consiste? Puesto que no cabe observarla, parecería ser una entidad metafísica. Y, puesto que sólo las cosas observables son susceptibles de tratamiento científico, esta entidad metafísica no es un objeto adecuado para la ciencia. Es una entidad psíquica, una «mente». En la medida en que las mentes son, de algún modo, observables, se trata, obviamente, sólo de las mentes de los individuos. La «mente de grupo», por otra parte, es simplemente una hipótesis metafísica. Su empleo no es científicamente válido.

La fuente de esta interpretación, en la medida en que afecta al presente contexto, consiste en seguir una línea de implicación de los razonamientos de Durkheim. Pero, porque no había explicitado plenamente dos problemas metodológicos básicos, quedaba abierta más de una línea. La línea en cuestión sería excluida por lo que es, desde el punto de vista de este estudio, una aceptable solución a

[25] Véase la nota que va como apéndice del cap. I.
[26] Véase pág. 281.

estos dos problemas. El primero el problema general del empirismo. Mientras se deje esto sin resolver, no ha excluido, como indica el uso del término hecho, la interpretación de la realidad social como entidad efectivamente existente o hipotéticamente concreta. En ambos casos, y puesto que es, por definición, analíticamente distinta de la realidad individual, y ya que sólo existen concretamente, en cuanto objetos de la experiencia, individuos y agregados de ellos, debe ser una entidad metafísica. Esta dificultad sólo puede ser superada tratando la realidad social como una abstracción analítica o como un grupo de ellas. Luego los hechos sociales son siempre hechos que se refieren a la sociedad como entidad concreta, la compuesta de individuos concretos. Los hechos sociales y los individuales se refieren, ambos, a la *misma* clase de entidades concretas. Pero ésa no es razón alguna para negar la legitimidad de la distinción analítica.

El problema se plantea de una manera algo más especial con respecto al estado fáctico de las categorías subjetivas. Al calificar de psíquico al elemento social, Durkheim ha admitido esto por implicación pero no ha analizado suficientemente la implicación. Llevándolo sólo hasta este punto, se deja al razonamiento en el aire. Una realidad psíquica no puede, presumiblemente, ser localizada en el espacio. De este modo se acaba con la errónea interpretación expuesta en primer lugar. Pero, mientras no se solucione la cuestión del carácter de la abstracción implicada, la situación es, aproximadamente, la siguiente: sólo los «hechos materiales» son observables. Algunos de éstos, sin embargo, son susceptibles de interpretación como manifestaciones de un cierto orden de realidad psíquica: la «social». Esto, sin embargo, no está en la misma categoría de hechos observables y se convierte, por decirlo así, en una mente separada de un cuerpo. Pero todas las mentes conocidas por la experiencia son aspectos de entidades de las que los cuerpos, a su vez, sólo son aspectos. Esta implicación de descorporeización parece ser una de las principales fuentes de la acusación de metafísica.

Y el segundo problema está muy ligado a esta cuestión. Si la realidad social es psíquica, pero no agota la categoría de lo psíquico: ¿mediante qué criterios debe trazarse la frontera entre ellas y otras realidades psíquicas? Esto implica el problema de la relación entre lo social y lo psicológico.

En ciertos términos generales, Durkheim presenta un admirable estudio de esta cuestión. Pero, en términos más específicos, entra en serias dificultades. La psicología, dice, sólo trata de los poderes y facultades generales del individuo humano. Pero el equipamiento psicológico del último es general y plástico. Las formas específicas de mentalidad encontradas en la vida concreta no pueden ser explicadas sólo en términos de estas facultades generales. Es necesario, además, estudiar al individuo en términos del medio social en el que vive. Una teoría social «psicologista» es, por consiguiente, inadecuada.

No deben hacerse excepciones a esto. La cuestión consiste, simplemente, en cómo debe concebirse la acción del medio social, en cómo se diferencia el elemento social del psicológico. Aquí es donde entra el tercer intento de trazar la frontera. Se reduce a algo más específico que la caracterización de lo social como psíquico. Lo social está presente en la medida en que la acción humana está determinada por la *conscience collective*, por contraposición a la *conscience individuelle*. ¿Qué significa eso? En el cap. VIII se ha tratado ya, con cierta amplitud, de la *conscience collective*. Se definió originalmente como un cuerpo de «creencias y sentimientos» común a los miembros de una sociedad. En su empleo original, al nivel empírico, se mostró claramente el carácter desinteresado y moral de estas creencias y sentimientos. Parece como si *conscience* debiera traducirse por «conscience», no por «conciousness» [27].

Pero ese estudio no contaba con la necesidad en la que se encontraba Durkheim de interpretar la *concience collective* en sus relaciones con el esquema general metodológico y teórico de que ahora tratamos. Para él, los hechos sociales son hechos objetivos, no sólo para el observador sociológico sino también para el mismo actor. La interpretación a la que llegó Durkheim es una consecuencia del intento de extender el esquema «racionalista» de la metodología científica desde las condiciones de la acción implicadas en la herencia y en el medio no social hasta, también, las condiciones sociales. Este procedimiento tiene ciertas consecuencias peculiares.

En la medida en la que el pensamiento de Durkheim corre por

[27] Véase la nota 9, al pie de la pág. 392.

este canal, *conscience* parece perder su connotación de lo éticamente normativo e identificarse con otro término que emplea frecuentemente: *représentations*. La *conscience collective* está integrada por *représentations collectives*. En este contexto, la traducción de *conscience* por «consciousness» parece más adecuada que la traducción por «conscience». Pero, ¿qué significa todo esto?

REPRESENTACIONES COLECTIVAS

Los dos fenómenos del mundo externo se «reflejan» en la mente del científico en sistemas de datos y conceptos. Estas son sus «representaciones» del mundo externo. La famosa categoría de las representaciones de Durkheim es, sin duda, simplemente un nombre para la experiencia subjetiva del científico sobre los fenómenos del mundo externo. Luego, según el esquema ya largamente estudiado, la acción, en la medida en que esté determinada, por un proceso racional, por los hechos del mundo externo, tales como los de la herencia y el medio, parecerá, en cuanto analizada desde el punto de vista subjetivo, determinada por las representaciones, por el actor, del mundo externo; exactamente en el mismo sentido en el que Pareto habló de la acción, en la medida en que es «lógica», como determinada por un «proceso de razonamiento», por una teoría científica.

Luego, ¿cuál es el significado de la distinción entre representaciones individuales y colectivas? En el presente contexto, está perfectamente claro. Las representaciones individuales constituyen el conocimiento por el actor de los fenómenos de su mundo externo independientes de la existencia de relaciones sociales; en los términos analíticos del presente estudio: de la herencia y el medio. Las representaciones colectivas, por otra parte, son sus «ideas» relativas al «medio social»; es decir: los elementos de su mundo externo atribuibles a la asociación de los seres humanos en la sociedad. Se considera a la acción determinada por el factor social, por el intermedio del conocimiento racional y científicamente verificable por los hombres de su propio *milieu social*, de la «realidad social».

Deben indicarse varias cosas sobre este peculiar modo de

mirar al problema. En primer lugar, implica un cambio de énfasis respecto de la definición y el contexto de empleo originales de la *conscience collective*. Dicho concepto se refería originalmente a un cuerpo compartido de creencias y sentimientos. Su carácter colectivo consistía en su «tenencia en común». Ahora aquél consiste en la naturaleza de la «realidad» exterior al individuo al que se refieren las «representaciones» del mismo. No es una comunidad subjetiva de creencia y sentimiento la fuente de solidaridad, sino la orientación racional hacia el mismo grupo de fenómenos en el contexto de la acción: una fuente «objetiva» de uniformidades. Es curioso que, en este aspecto fundamental, como se mostrará en el próximo capítulo, el desarrollo de Durkheim le llevase a través de un círculo completo. Acabó donde empezó: en la concepción de un elemento subjetivo común.

En segundo lugar, aquí se encuentra la fuente de lo que ha sido calificado a menudo como la «psicología falsamente racionalista» de Durkheim [28]. De hecho, no es, en absoluto, una psicología sino un ejemplo de lo que ha sido antes calificado de positivismo racionalista. Resulta de intentar aplicar el esquema metodológico de la ciencia a la interpretación de la acción desde el punto de vista subjetivo. La única peculiaridad de Durkheim en este aspecto es su intento explícito de explicar lo que su razonamiento de síntesis ha designado como factor social: la sociedad como realidad *sui generis*, en términos de este esquema. No es, en modo alguno, una psicología racionalista en el sentido ordinario, pero implica lo que cabe calificar de «sesgo cognoscitivo».

Cabe preguntar: ¿por qué no *sentiments collectives* en lugar de *représentations collectives*? Si se tratase de un elemento subjetivo común no habría objeción. Pero, en la medida en que el mundo externo choca con el individuo y puede afectar a su acción de un modo susceptible, en alguna medida, de análisis en términos del esquema de la metodología científica, ello debe suceder a través del proceso cognoscitivo. La única alternativa sería en términos de un anti-intelectualismo psicológico, reductible, desde el punto

[28] Véase C. E. Gehlke: «Emile Durkheim's Contributions to Sociological Theory». *Columbia Studies in History, Economics and Public Law*, 1915.

de vista subjetivo, a términos de ignorancia y error. Durkheim ha rechazado ya explícitamente tales explicaciones. El papel de las representaciones es inherente a toda la estructura de su esquema conceptual. En la medida en que la acción no está determinada por elementos subjetivos en su sentido peculiar, ni tampoco por la herencia y el medio no social, sea directamente mediante la adaptación racional, sea indirectamente, mediante tendencias y reflejos condicionados, ello debe suceder del modo que enuncia.

En tercer lugar, esta situación produce todavía una tercera fuente de la dificultad metafísica de la «mentalidad de grupo». Porque, en esta interpretación, las representaciones colectivas no son, ellas mismas, la realidad social. Son representaciones *de* ella. En el caso de las representaciones individuales, no hay dificultad sobre «dónde» se encuentran los fenómenos empíricos objeto de las representaciones. Son los fenómenos del cuerpo y del medio no humano. Pero, ¿dónde está la «realidad» correspondiente a la que se refieren las representaciones colectivas? Sólo observamos sus «manifestaciones»: subjetivamente en las representaciones mismas, objetivamente en fenómenos tales como los códigos legales y las estadísticas de suicidios. Pero no observamos la «cosa misma». Es una realidad psíquica; por consiguiente, en algún sentido, una «mente». Pero el punto de vista subjetivo es el del actor individual, y, en la medida en que observemos *su* mente, sólo encontramos representaciones *de* la realidad social, no a la realidad misma. Debe, pues, ser una entidad separada, pero una entidad separada para siempre de la observación empírica. De ahí que se trate de un supuesto metafísico sin justificación científica.

Esta es, realmente, una implicación legítima de la postura adoptada aquí por Durkheim. Es una dificultad real e indica que algo está mal. Pero, ¿qué es lo que está mal, y dónde se encuentra su fuente? Parece haber dos posibilidades principales. Desde el punto de vista del sistema teórico positivista tradicional, el esquema de Durkheim tiene la peculiaridad de intentar calzar entre los extremos del dilema utilitario, y sin alterar los fundamentos del sistema mismo, un tercer elemento no incluido en las formulaciones usuales. Una alternativa, pues, es la tesis de que esta tentativa es, ella misma, la fuente de la perturbación. Este nuevo elemento no encaja, y debiera excluirse, otra vez, a la fuerza. Pero esto entraña

una nueva consecuencia: las bases *empíricas* sobre las que Durkheim criticó, en relación con sus propios problemas empíricos, a los dos extremos del dilema utilitario deben ser erróneas. De una u otra forma, las teorías que ha rechazado deben ser adecuadas a los hechos. Su propia impresión en sentido contrario ha de deberse a una interpretación errónea de los hechos mismos. Esta es, en resumen, la línea que han seguido la mayoría de los críticos de Durkheim.

Pero hay una alternativa. La crítica de Durkheim a las teorías individualistas-positivistas utilitarias y radicales debe ser correcta. Los hechos que le parece son incompatibles con cualquiera de estos dos sistemas o con cualquier combinación de ellos pueden haber sido correctamente interpretados. En ese caso, la fuente de la dificultad debe estar, no en meter a la fuerza, arbitrariamente, un elemento extraño en un esquema conceptual válido, sino en no conseguir llevar la modificación del esquema conceptual mismo lo suficientemente lejos como para hacer justicia al análisis fáctico al que ya se ha llegado. Esta es la alternativa que seguirá el presente estudio. Las dificultades de Durkheim en esta fase eran reales. Pero tanto su propio desarrollo como el progreso de la ciencia sociológica consisten en no volver a las viejas posturas y en borrar sus innovaciones. Sus críticas empíricas de las consecuencias de las viejas posturas en ciertos campos nunca han sido contestadas satisfactoriamente y no son, en opinión del presente escritor, contestables. Pero sólo podrían ser justamente evaluadas llevando a cabo una reconstrucción radical de todo el esquema conceptual con el que Durkheim había estado trabajando hasta este punto.

El caso es similar a uno ya estudiado; es, realmente, un aspecto especial de él. Se ha mostrado que, en términos de los elementos explícitamente formulados en un sistema utilitario de teoría social, y lógicamente compatible con él, la interpretación de Hobbes de un orden individualista era acertada y la de Locke y sus sucesores equivocada. Sin embargo, la situación efectiva no era un estado de guerra sólo controlado por el poder de un soberano sino un estado de orden relativamente espontáneo. Teóricamente Hobbes tenía razón, pero de hecho se equivocaba. La teoría sobre la que Locke operaba no podía explicar satisfactoriamente los hechos que veía; de ahí la necesidad de recurrir a un supuesto metafísico

implícito: el de la «identidad natural de intereses». Sólo en una etapa mucho más avanzada de desarrollo teórico fue posible sustituir ésta por elementos teóricos pertenecientes al sistema mismo.

Análogamente, en esta etapa de su desarrollo los críticos de Durkheim tienen, teóricamente, razón, como la tenían los de Locke. La primera concepción de Durkheim de la «realidad social» en relación con la acción es errónea. Pero, en cuanto a los hechos, Durkeim tenía razón. Las teorías del positivismo individualista no explican los hechos. Como en el pensamiento de Locke, el elemento metafísico del pensamiento de Durkheim es un índice de la necesidad de reconstrucción teórica. A diferencia de Locke, el mismo Durkheim continuó esta tarea e hizo grandes progresos en ella, aunque no la completó. Será tarea de la mayor parte del resto de este análisis de su obra el seguir este proceso de reconstrucción. El concepto de mentalidad de grupo, como él y su génesis han sido aquí presentados, no es «la teoría de Durkheim». Es el producto de una etapa del desarrollo de esa teoría. Además, a los presentes efectos no es importante en sí. Realmente, las teorías erróneas nunca son importantes en sí. Ni es importante limitarse a indicar que son erróneas. Es importante como punto de partida de un desarrollo que, sin esto, no puede, él mismo, ser entendido.

Finalmente, en cuarto lugar, cabe decir unas pocas palabras sobre una de las fuentes principales de la dificultad. En cierto sentido, Durkheim está razonando simultáneamente a dos niveles distintos. En el razonamiento general de síntesis y en sus observaciones generales sobre las inadecuaciones de las interpretaciones psicológicas está realizando un análisis de aplicación general. El elemento «social» es aquel elemento de la realidad concreta total de la acción humana en sociedad atribuible a la asociación en la vida colectiva. Incluye las características y propiedades empíricas de los sistemas de acción, en la medida en que no pueden ser entendidos en términos del medio no social y de un individuo humano considerado haciendo abstracción de las relaciones sociales. Análogamente, al nivel «psíquico», incluye aquellas características de la «mentalidad» concreta que no pueden ser abstraídas de la situación social y de la historia concretas del individuo y que, consiguientemente, no pueden ser atribuidas a las necesidades intrínsecas de la naturaleza humana. La realidad social, a este

nivel, es, claramente, un elemento analíticamente separable, o un grupo de elementos. No es una entidad concreta y separada.

Cuando, por otra parte, está razonando en términos del esquema conceptual que acabamos de trazar, pensando que el actor conoce las condiciones de su acción, la tendencia es a considerar a un individuo *concreto* que actúa en un medio concreto. Los elementos de la acción considerados no son elementos analíticos generales sino elementos concretos. Sobre todo, no hay nada que pruebe que las condiciones sociales concretas sean exclusivamente atribuibles al hecho de la asociación. El medio social de un individuo concreto que actúa es considerado como todas las condiciones relevantes para su acción que implican a otros individuos concretos. Existe la fuerte tendencia a que el objeto de referencia de las representaciones colectivas sea la sociedad concreta total en cuanto vista por un actor concreto dado. Pero esto, sin duda, no puede generalizarse a efectos teóricos; el resultado es un círculo vicioso. Estaría sujeto a la misma crítica que el propio Durkheim aplicó a la teoría de la felicidad. Porque significaría tomar como explicación de la acción de un individuo lo mismo que debe ser explicado en el caso de los otros que constituyen el medio social del individuo. Con otras palabras: para explicar en dichos términos la acción de cualquiera es necesario suponer que la acción de todos los demás ha sido ya explicada, lo que equivale a cometer la petición de principio de una explicación teórica general del conjunto de la acción humana. Realmente, es al intentar esquivar esta dificultad sin recurrir a elementos «subjetivos» algunos, siguiendo todavía la regla de que los hechos sociales deben referirse a *choses* para el actor, cuando surge la dificultad metafísica de la mentalidad de grupo. Porque, a no ser que se incurra en una petición de principio, el medio social al que se refieren las representaciones colectivas no puede ser el medio social concreto del actor concreto. Pero, de nuevo, ésta sólo es una de dos alternativas posibles. La otra consiste en descartar la rígida exigencia de que el elemento social deba, a un nivel analítico general, ser incluido en la categoría de los hechos para el actor. Esta es, realmente, la salida y el único camino compatible con los resultados empíricos de Durkheim, pero el llegar a él y valorar sus consecuencias no fue, en modo alguno, tarea sencilla.

El razonamiento general de este capítulo puede, pues, ser resumido del siguiente modo: los primeros trabajos de Durkheim en campos empíricos tuvieron una orientación polémica. La *División del Trabajo* se dirigió, desde el principio, contra el tipo de interpretación de un orden individualista, de un sistema de relaciones de contrato, que había predominado en la tradición utilitaria de pensamiento. Frente al individualismo de esta interpretación, Durkheim había sentado la opinión de que la sociedad ejerce una función reguladora positiva de primera importancia, esencial para la estabilidad de tal sistema de relaciones. Al nivel metodológico, la misma orientación polémica adoptó la forma de un rechazo crítico de explicaciones de la acción humana en términos de sus motivaciones, en el sentido de la persecución racional de fines dados. Este tipo de explicación fue tachado de subjetivo y teleológico, en un sentido objetable para Durkheim en cuanto supuestamente incompatible con los cánones de la ciencia positiva.

El esquema analítico que Durkheim contrapuso al rechazado esquema utilitario tenía un doble aspecto. Por una parte, era un objetivismo semiconductista, que preconizaba el estudio de hechos objetivos, por contraposición a las motivaciones subjetivas. Los dos tipos de tales hechos que jugaban un gran papel en la propia obra empírica de Durkheim eran los códigos legales y las estadísticas de suicidios. Pero esto era lo de menos. Como base de un esquema analítico para la interpretación de estos hechos objetivos mantenía el punto de vista subjetivo y, dentro de él, adoptaba, como marco de referencia básico, el de la metodología científica. En estos términos, creía que el factor social actuaba a través de su conocimiento objetivo por el actor, modo de pensamiento del que este estudio ya se ha ocupado intensamente. Los hechos sociales deben ser tratados *comme des choses* en este sentido; son exteriores al actor en el sentido de que pertenecen al «mundo externo», y le «constriñen» en el sentido de que están fuera de su control personal, siendo, así, un grupo de condiciones al que su acción debe adaptarse.

Pero este grupo de criterios, derivados de la metodología científica, por contraposición a la subjetividad y teleología del esquema utilitario, resultó ser demasiado amplio. No sólo los cumplen los hechos sociales, sino también, igualmente bien, los hechos de la

herencia y del medio no social. Pero Durkheim, tras su breve aventura de la presión demográfica, había rechazado definitivamente explicaciones de los fenómenos sociales en tales términos, considerándolas inadecuadas para sus hechos. Conceptos tales como el egoísmo y el altruismo como causas de suicidio no son reductibles a estos términos. Los hechos sociales, pues, se convierten en una categoría residual, y el problema básico de su esquema teórico es el de trazar la frontera entre ella y las *choses* no sociales.

Siempre que se conserve el esquema de análisis que ahora consideramos, se intenta esto en tres pasos, que van de lo general a lo específico. En primer lugar, viene el razonamiento de síntesis, derivado de la sugerencia de que este grupo de elementos es, en algún sentido, atribuible a la asociación de individuos en grupos sociales. El tipo concreto de síntesis es ulteriormente especificado como psíquico más bien que como material. Finalmente, dentro del campo psíquico, es como representaciones colectivas como se identifica el elemento significativo. El énfasis sobre las representaciones no es el resultado de un racionalismo psicológico, sino que es intrínseco a la peculiar estructura del esquema conceptual con el que Durkheim está aquí operando. Porque se trata, básicamente, de un esquema cognoscitivo. Lo importante es el conocimiento por el actor de la situación de su acción.

Surgen dificultades a los tres niveles. Al nivel de síntesis, las dificultades positivas no son muy importantes. La principal es el formalismo del razonamiento; de ahí su inadecuación lógica al problema. Sin embargo, cuando la realidad social es ulteriormente especificada como realidad psíquica, es más aguda la dificultad de relacionarla con los hechos objetivos de las estadísticas de suicidio y análogas. Finalmente, en relación con el concepto de representaciones colectivas, el problema de la referencia empírica de las representaciones se convierte en crucial, y se suscita así la dificultad metafísica de la mentalidad de grupo. Esto indica claramente que falla algo en el esquema de Durkheim. Lo que esto sea será el principal problema a tratar en el resto de la exposición sobre Durkheim.

Pero, reconociendo las dificultades de la postura de Durkheim, no debiera olvidarse que no ha llegado a esta postura por proceso alguno de error gratuito. En primer lugar, ha formulado una

crítica muy seria, respaldada por pruebas empíricas de crucial importancia, de dos importantes grupos de interpretaciones teóricas de la acción humana en sociedad. Estas teorías no son susceptibles de explicar ciertos hechos, de cuya importancia no cabe dudar. En segundo lugar, al elaborar su propia alternativa, ha utilizado, de modo muy ingenioso, los materiales conceptuales que han constituido la base de una gran tradición de pensamiento científico y que han demostrado ampliamente ser de utilidad empírica en muchos aspectos. Debe haber especiales razones por las que no servirán en el presente ejemplo. Presumiblemente, no ha llevado suficientemente lejos el proceso de reconstrucción teórica.

Una de las principales dificultades de la primera obra de Durkheim, en el campo metodológico y en la interpretación del mismo, ha sido, como se ha mostrado, el no conseguir ser claro sobre el tema del empirismo. No se ha precavido suficientemente frente a la interpretación de que la realidad social de la que habla es una entidad concreta separada de los individuos. La versión más cruda de esto es la interpretación de que es un objeto espacialmente separado. Pero, incluso a niveles más sutiles, surge la misma dificultad. No es, sin embargo, arriesgado decir que esta interpretación, en todas sus formas, es incompatible con la principal línea de razonamiento de Durkheim, incluso en esta etapa. Está muy claro, por ejemplo, que la sociedad no se suicida en el sentido en el que se utiliza este término en la monografía de Durkheim. Lo social es un elemento o un grupo de elementos en la causación de la conducta de individuos y masas de ellos. Igualmente, los «elementos individuales» no constituyen el ser humano concreto, sino una abstracción teórica. Por añadidura, las mismas categorías analíticas son aplicables a la comprensión de la acción de un individuo aislado y de individuos de la masa, como se enuncia en las tasas de suicidios, o en términos de cambios de la estructura social. Durkheim no se dio plena cuenta de esta implicación.

Durkheim, aparentemente, no tomó, en absoluto, conciencia de otra nueva implicación: que hay dos niveles distintos de abstracción científica. Tendió a confundirlos. Aunque no quepa sacar hasta más tarde las plenas consecuencias de este hecho, es esencial una breve mención de su aplicación al presente contexto. El nivel de abstracción está principalmente implicado en el razonamiento

de síntesis. Exige la discriminación entre dos elementos de la concreta entidad «sociedad»: los «individuos» y las *propiedades emergentes* del todo formado por su asociación. El primero constituye unidades de este todo. Como cabe decir de todas las entidades orgánicas, las unidades, abstraídas de sus relaciones funcionales con el todo, son distintas de los individuos concretos que efectivamente funcionan en el todo. Pero, puedan o no ser experimentalmente aisladas, como pueden serlo los elementos químicos, su existencia separada como entidades concretas en tal aislamiento es concebible, tiene sentido. El carácter abstracto del individuo en este significado del término es el de una entidad concreta de ficción. Por otra parte, no es esto cierto de los rasgos emergentes de la entidad orgánica. Precisamente porque son emergentes, el pensar en ellos como aislables en forma de otra entidad concreta, incluso de una entidad de ficción, no tiene sentido. Así, pues, incluso a este nivel, los dos términos del análisis (individual y social) no están en el mismo plano. Porque la sociedad no puede existir, en principio, si no como producto sintético de la asociación de individuos. Durkheim es muy claro sobre todo esto.

Pero la herencia y el medio y las necesidades utilitarias fortuitas, con las que Durkheim ha contrastado los hechos sociales, no son individuos, ni siquiera los abstractos individuos de ficción a los que se llega aislándolos de las relaciones sociales. Son categorías en un plano analítico distinto. Son, en el contexto más importante para la presente exposición, elementos estructurales de un sistema de acción social total, contemplado analíticamente como un todo. Si se va a clarificar metodológicamente el status del concepto de realidad social, no cabe hacer que se refiera a una clase de cosas concretas, incluso de entidades de ficción, como el «individuo» de Durkheim, sino sólo a tales categorías analíticas. No se trata ahora de si la clasificación tripartita de las últimas, a la que Durkheim ha llegado hasta ahora, es satisfactoria. Pero a estas alturas resulta muy claro que, metodológicamente, su clasificación debe mantenerse en pie o caer a este nivel analítico general. Pero, desgraciadamente, este carácter analítico de la realidad social de Durkheim está, en esta etapa, sólo implícito, y no metodológicamente clarificado. Este hecho proporciona una de las principales ocasiones tanto para una crítica justificada como para la confusión e inter-

pretación errónea, en relación con su obra. Esto es especialmente cierto puesto que la mayoría de los que han intentado exponer esta etapa de la obra de Durkheim no han tenido una concepción más clara que la que él mismo tuvo de la naturaleza de la abstracción analítica.

LA ETICA Y EL TIPO SOCIAL

Hay otra serie de problemas de naturaleza metodológica general en los que se muestra con peculiar viveza las dificultades de la postura de Durkheim en esta etapa. Antes de cerrar este capítulo, conviene dedicar a éstos una breve exposición. Es la serie de cuestiones implicadas en la relación entre ciencia y ética, y la base de las políticas sociales prácticas. Durkheim, como todos los positivistas completos, repudia directamente la opinión de que la sociología, o cualquier otra ciencia positiva, sólo se ocupa de saber, y no puede suministrar una base de acción. Por el contrario, su única justificación consistirá en convertirse en instrumento de mejora humana [29]. Subyace a esto la opinión de que es posible desarrollar una ética plenamente científica, de modo que las teorías científicas se conviertan, no sólo en elementos indispensables para la determinación de la acción racional, sino en los únicos adecuados a ella.

Pero este programa de desarrollo de una ética científica suscita difíciles problemas. A primera vista, las dos disciplinas parecen ser polos aparte. La actitud del científico es esencialmente la del observador. Le interesan los fenómenos *dados*. Es cierto que la moderna metodología científica se ha hecho lo suficientemente sofisticada como para tomar conciencia de que el científico es más que un espejo puramente pasivo del mundo externo, más que una placa fotográfica. La investigación científica es, en sí, un proceso de acción. Es la búsqueda, no del saber en abstracto, sino de un saber concreto de cosas concretas. Por lo que a los datos se refiere, es un proceso selectivo, siendo determinada la selección, como se ha visto, tanto por la estructura de los sistemas teóricos como por consideraciones extracientíficas. Pero, no obstante, el objetivo de la ciencia es reducir a un mínimo los elementos que no

[29] *Règles*, pág. 60.

residen en los hechos mismos. Su desarrollo se aproxima a una asíntota, en la que son eliminados. El concepto de hecho, como concepto que implica compulsión, resistencia a todo, excepto a su propia naturaleza intrínseca, es fundamental a la ciencia. En este sentido, la orientación del científico es, lógicamente, pasiva.

La orientación de la ética, por otra parte, es esencialmente activa. Su centro de gravedad está en el papel creador del actor, en sus fines. La libertad de elección es básica para la ética. Cualquiera que sea el determinismo que acepte, estará en el campo de las consecuencias de haber hecho una elección dada. Además, este elemento creador de los fines no constituye, como se ha mostrado, un grupo de hechos del mundo externo, en cuanto visto por el actor. Todos los intentos de reducir los elementos normativos de la acción a la categoría de mera teoría científica sólo acaban por eliminar, por completo, este elemento creador. La acción se convierte en un mero proceso de adaptación a un grupo de condiciones. El lector está familiarizado con todo esto.

Si la distinción entre ciencia y ética es tan radical, ¿qué es, pues, lo que hace de algún modo plausible un producto tan bastardo como una «ética científica»? Parece esto verse fundamentalmente explicado por tres hechos. En primer lugar, el de que toda acción tiene lugar en ciertas condiciones dadas, sobre las que el actor no tiene control. Luego una de las fundamentales exigencias de la acción racional resulta ser la precisa comprensión de estas condiciones, en su relación con la acción; y este elemento de acción, desde luego, *es* saber científico o el sentido común precursor de él. En ciertos contextos de la acción, tales como el tecnológico, este elemento resulta de predominante importancia. En toda acción su importancia es muy grande. Así, la atención positivista hacia él está lejos de ser meramente errónea.

En segundo lugar, sin embargo, lo que no es, desde el punto de vista del análisis de la estructura general de la acción, o de la acción de un individuo en aislamiento analítico, parte de la situación, sino un elemento normativo, se convierte, cuando un individuo concreto actúa en un medio *social*, en parte de la situación, en cierto sentido. Las acciones probables pasadas y futuras de otros individuos son parte del medio: el grupo de condiciones bajo las cuales hay que considerar que cualquier individuo actúa.

Y, en la medida en que esa acción haya sido determinada, o es probable que lo sea, por elementos normativos, éstos entran para él en la situación. Con otras palabras: lo que es un grupo de hechos del mundo externo para un observador —los fines *de otras gentes*, para un actor que está observando las acciones de otra gente— no es un grupo de hechos del mundo externo para el mismo actor o para otros, cuando sus propios fines están en cuestión. Es fácil de detectar la falacia de la postura positivista una vez que se ha distinguido claramente entre el punto de vista del observador y el del actor. Los elementos de la situación de la acción de un individuo dado atribuibles a los fines de otros individuos son, cuando el razonamiento se desplaza hacia términos del análisis *general* de la acción, todavía interpretados como condiciones, porque no se percibe el cambio de punto de vista. Se elimina así la parte principal del papel de los fines o de otros elementos normativos en la acción en general.

Sólo queda el «área de libertad» del individuo *concreto* [30]. Mirándole desde fuera, esto puede verse aún más reducido por la observación perfectamente correcta de que sus propios fines *concretos*, o las otras normas concretas que determinan su acción, no son, en modo alguno, por completo e incluso sustancialmente, creación propia, sino que cada individuo es un producto de la sociedad en la que vive: sus deseos están determinados por las condiciones, modas, costumbres, ideas e ideales de su tiempo y lugar. Esto puede ser, y suele ser de hecho, cierto en mucha mayor medida de lo que el individuo mismo percibe.

La esencia de la ética científica [31], pues, consiste en convertir una relación activa en una relación pasiva. En lugar de que los fenómenos del mundo externo sean susceptibles de uso como medios para la realización de un fin o, en el peor de los casos,

[30] Se desprende, pues, de las consideraciones anteriores que el papel de los elementos normativos para los seres humanos en general es mucho mayor que para el individuo concreto aislado. Este hecho es una fuente principal de la plausibilidad de las psicologías anti-intelectualistas exageradas, especialmente cuando se combinan, como es usual, con un sesgo empirista.

[31] La ética, vista desde cualquier perspectiva, tiene, naturalmente, que conservar cualquier vestigio del punto de vista subjetivo del actor.

como limitaciones a la acción, son considerados como determinantes directos de la acción. De ahí que, especialmente desde el punto de vista del actor, el lema sea el de la «adaptación».

Durkheim comparte todo esto con otros positivistas. Su separación de ellos estriba en su adición de otra categoría de hechos o condiciones a los que la acción se adapta y debiera adaptarse. Los positivistas individualistas, en su fase «ética», pusieron el énfasis sobre el medio externo y sobre la naturaleza humana en varias relaciones y aspectos. Puesto que éstos no bastarán, Durkheim añade la tercera categoría: el medio social. El término que emplea más frecuentemente, el *milieu social*, es característico de este modo de pensamiento. La realidad social es precisamente considerada como un *medio*, como una realidad externa (en el sentido específico anterior) *a* la que el individuo *reacciona* o que *actúa sobre* él. Es a los hechos de esta realidad a los que él mismo debe adaptarse.

Pero, al desarrollar esta línea de pensamiento ético, Durkheim tropieza con ciertas dificultades características, dos de las cuales cabe consignar brevemente. Uno de los objetivos principales de todo pensamiento ético ha sido la consecución de normas universales de conducta humana. Sólo en términos de tales principios parecería posible juzgar distintos tipos de conducta en términos de la dicotomía bueno-malo. Pero Durkheim se ve forzado, fundamentalmente por las pruebas empíricas, a abandonar cualquier intento de este tipo. Los hechos del medio social no parecen estar organizados en términos de cualquier conjunto aislado de principios comparables a las leyes del mundo físico o de la selección biológica. Los principios de la conducta, pues, no son universales, sino peculiares a cada sociedad; a cada «tipo social», en la terminología de Durkheim [32]. Sobre una base positivista y, al mismo tiempo, sociologista, resulta imposible trascender la relatividad de

[32] No se mantiene que esto sea inevitable, que no haya tales leyes que regulen el mundo social. Es la opinión de Durkheim la que aquí se recoge. Sin embargo, desde un punto de vista ético, eligió, *en esta etapa*, el mal menor, puesto que el descender desde el tipo social relativamente concreto hasta las leyes analíticas más profundas de la acción habría sacado a la luz las dificultades de su postura ética positivista que ahora se están exponiendo (véase *Règles*, cap. IV).

los códigos éticos efectivos e históricos. Lo que está bien para una sociedad no lo está para otra. Cada tipo tiene una «constitución moral» propia que debe ser descubierta por el estudio empírico.

En la historia de la ciencia social, la aparición de este relativismo de tipos sociales en Durkheim es una contribución positiva de primera importancia. Significa poner fin a los intentos de minimizar la divergencia entre las reglas morales históricas, en favor de la búsqueda de un grupo único de principios centrales [33]. Es especialmente significativo que surgiese de una fuente estrictamente positivista. Pero eso no lo hace menos perturbador desde un punto de vista ético, porque para la mayoría de los pensadores éticos, incluidos los positivistas, el fracaso de la ética en el intento de trascender la relatividad histórica de los códigos éticos efectivos es el fracaso de la ética misma.

Este dilema lleva, efectivamente, a la segunda dificultad, que se manifiesta de varios modos, como sucede a toda la ética «científica». Es la incapacidad de distinguir adecuadamente entre hecho e ideal. En Durkheim, quizá la fase más interesante sea su intento explícito de perfilar una distinción entre estados sociales normales y patológicos [34], que, afirma, con razón, es esencial, si es que su ética ha de tener utilidad práctica. Toma como punto de partida la analogía biológica entre salud y enfermedad, pero procede a una interpretación especial de ella. La enfermedad, lo patológico, es, dice, «accidental»; consiste en aquellos fenómenos no ligados a la estructura y función de la especie como tipo. Lo mismo pasa con la sociedad: los estados sociales «contingentes», no ligados al tipo social, o implicados lógicamente en él, son patológicos. Luego, dando un nuevo salto: lo normal es lo de ocurrencia *general*, mientras que lo patológico es especial, excepcional.

[33] Puede verse fácilmente que Durkheim introduce aquí el equivalente positivista del movimiento «romántico» de un *Geist* específico, peculiar a cada cultura. Es, por consiguiente, junto con el «fin que la sociedad debiera perseguir», de Pareto, un importante síntoma de convergencia entre las dos tradiciones. Entre otras cosas, implica la inaceptabilidad del evolucionismo lineal.

[34] *Règles*, cap. III.

Todas estas afirmaciones están llenas de ambigüedad. Sin duda, en el campo fisiológico la enfermedad es un hecho: un hecho de gran importancia. El decir que los hechos de la enfermedad son, para un fisiólogo, accidentales, en el sentido de que su causación no debe ser entendida en términos de las mismas leyes que rigen fenómenos normales no es, sin duda, admisible. Y ¿por qué no es posible que toda una especie —al menos, todos los miembros susceptibles de ser observados— esté enferma? Luego la enfermedad se convierte en el hecho general y la salud en la excepción. La analogía biológica de la salud es una guía más digna de crédito que el criterio de la generalidad (que Durkheim aduce, sin duda, porque es empírico). Pero si la generalidad no es satisfactoria, ¿cómo es posible rezagarse con respecto a ella y permanecer todavía a un nivel científico? La mayoría de los sistemas positivistas de ética hacen eso diciendo que no es decisivo el estado de los hechos en cada momento sino, más bien, la conformidad con las condiciones generales de existencia de la especie. Así, los que hacen especialmente hincapié en la biología llegan generalmente al criterio del valor de supervivencia. Pero, ¿supervivencia de qué? No hay sino la respuesta empírica: la especie; no se explica por qué no daría paso a alguna especie «más alta» [35]. Esta especie no es el hecho general sino, más bien, un tipo normativo, que, sin duda, se ve, en este caso, definido, en buena medida, pero nunca plenamente, en términos de la adaptación a las condiciones de su medio. Nunca admiten estas condiciones un único tipo de vida.

Durkheim está en una situación similar. Su criterio de generalidad no servirá; de ahí que tenga que volver a su doctrina del tipo social. Pero, mucho más que a los moralistas biológicos, le consta que éste no está completamente determinado por las condiciones no sociales de su existencia, sino que tiene, por sí mismo, un carácter irreductible específico; porque ésa es la esencia misma de su doctrina de la realidad *sui generis* de la sociedad.

Esto cierra, en principio, la solución del valor de supervivencia.

[35] A no ser que se mantenga que esto debiera suceder, y sucede, en términos de alguna ley de evolución empíricamente observada. Esto simplemente aplaza el problema una etapa más. La tendencia «creativa» de la evolución queda todavía inexplicada en términos del medio.

No niega, naturalmente, que una sociedad, como organismo biológico, deba reunir ciertas condiciones de existencia o perecer. Pero tratarla enteramente en términos de estas condiciones violaría su principio básico.

Luego se ve abandonado, a un nivel científico, a la observación empírica de la sociedad, y para seguir siendo empírico adopta el criterio de la generalidad. Pero, puesto que éste no servirá, al luchar con sus dificultades va, muy típicamente, en dos direcciones distintas. En la medida en que trata de seguir siendo realmente positivo, se ve, una y otra vez, devuelto a la fuerza equivalente del criterio del valor de supervivencia [36]. Pero es consciente de los peligros de éste y, cada vez más decisivamente, se vuelve hacia la otra alternativa. Después de todo, lo que se necesita es un principio de selección de los hechos, puesto que, desde el punto de vista de la ética, no todos los hechos pueden ser normales; si así fuera, el concepto de lo patológico sería una contradicción de términos [37]. Pero la dificultad real del criterio de generalidad es que no consigue producir tal principio de selección; porque, tomado en su significado empírico literal, es, simplemente, un enunciado simplificado de *todos* los hechos importantes. Excluido el principio de adaptación a las condiciones, queda otro en pie. El tipo social no consiste en las generalizaciones aplicables a la totalidad de los hechos conocidos sobre una sociedad sino en el cuerpo de reglas normativas —costumbre y ley— que regulan la conducta de los hombres en la sociedad. Así, el término tipo (cuyo empleo por Durkheim, en primer lugar, es probablemente significativo de una importante tendencia subterránea de pensamiento) recupera su significado más usual de standard, no de *promedio*.

El empleo del esquema de la metodología científica como esquema para el análisis de la acción desde el punto de vista subjetivo, estuvo muy probablemente dictado, en gran parte, por las exigencias de una ética científica. Porque la ética, en la medida en que

[36] Esta es, esencialmente, la misma tendencia manifestada a otro respecto, al invocar el crecimiento demográfico como explicación de la división del trabajo, y refleja la misma situación fundamental.

[37] Esta es, en esencia, la misma dificultad que tiene el profesor Murchison sobre el concepto de acción lógica de Pareto (*supra*, pág. 253). La base metodológica es la misma en ambos casos.

ha de producir reglas de conducta prácticamente aplicables, debe adoptar el punto de vista subjetivo del individuo concreto. Una ética científica debe, a su vez, ser capaz de encajar en este esquema todos los elementos determinantes de la conducta.

Siempre que los hechos sociales a los que ha de adaptarse la acción sigan siendo una totalidad concreta no analizada e indiferenciada hay poca dificultad en este esquema. Pero, en el curso de su desarrollo, Durkheim se vio forzado a tal análisis por la lógica intrínseca de la situación. La cuestión viene a estar entre un grupo de elementos condicionantes cuyo status fáctico para el actor es incuestionable, pero que, con creciente certeza, debe ser distinguido de la realidad social, en un sentido analítico. A su vez, el status fáctico de esto para el actor se hace, a un nivel analítico, cada vez más dudoso. El criterio de generalidad puede ser considerado como un intento de mantenerlo. Pero, con la aparición de las dificultades de este criterio, tal y como ha sido perfilado, hay una creciente tendencia a identificar la realidad social con el tipo social, y a que el último, a su vez, sea identificado, no con el concreto estado de cosas del medio social del actor, sino con el aspecto *normativo* de él, con el cuerpo de reglas comunes reconocidas como vinculantes en la sociedad. Este desarrollo constituye un largo paso en la dirección del tema del pensamiento de Durkheim que se enunciará en el capítulo próximo. Al mismo tiempo, es todavía plausible, desde el punto de vista ético, contemplar este cuerpo de reglas como un grupo de hechos externos. Su carácter normativo sólo ha emergido a medias y sólo resulta plenamente claro considerando el punto de vista analítico de un sistema total de acción. Las consecuencias de esto se desarrollarán en el próximo capítulo.

Pero, incluso en esta etapa, es fácilmente observable un retroceso a la primera preocupación de Durkheim, como en la *División del Trabajo*. Es devuelto al modo «degalista» de mirar a las cosas, en términos de la relación de un individuo con una regla que obedece o viola. Esto tiende a convertirse en el modelo básico para la relación del individuo con la realidad social, no para la de un actor con las condiciones externas de su acción, que no obedece o viola, sino que, más bien, viene a conocer y luego, se adapta a ella o no consigue hacerlo. Esta iba a ser la dirección de su desarrollo teórico futuro. Su famosa afirmación, en las *Règles*, de que el crimen es

un fenómeno «normal» [38] puede ser tomada en este sentido. No es normal en el sentido de ser deseable. Pero está «lógicamente implicada en el tipo social», en el sentido de que la concepción de la acción, en relación con un cuerpo de reglas normativas, implica la posibilidad de su violación. Siempre que persista este modo de relación, algunos hombres, en ciertos momentos, violarán tales reglas. Habrá crímenes.

Una de las principales dificultades fue que, en esta fase, no se habían integrado en este esquema los términos de su estudio del suicidio. Puesto que, en la sociedad occidental, el suicidio es contrario a las reglas establecidas, las causas del suicidio parecen estar completamente aparte de la motivación del individuo. Son corrientes «impersonales» de cambio social, *courants suicidogènes*, que, aparentemente, no pueden ser encajadas en tal análisis. Este hecho es una base de la tendencia de Durkheim, en esta etapa, a asimilar la causación social a la «naturalista». Sólo mucho más tarde se pudo llenar esta laguna. Como se verá, el análisis de la *anomie* constituyó una aproximación a la solución del problema.

[38] *Règles*, págs. 80 y siguientes.

CAPITULO X

EMILE DURKHEIM, III: EL DESARROLLO DE LA TEORIA DEL CONTROL SOCIAL

El desarrollo del esquema conceptual de Durkheim subsiguiente a *Le suicide* puede ser óptimamente tratado en términos de dos corrientes principales de pensamiento. La primera, que cabe llamar teoría del control social, constituye el objetivo del presente capítulo. Los análisis empíricos que constituyen su base principal se remontan a la *División del Trabajo* y a ciertas partes de *Le suicide*, y su principal contenido es un desarrollo de las implicaciones, teóricas y metodológicas, de estos análisis, más que una adición de nuevos elementos empíricos. El enunciado más comprensivo y sistemático de la nueva postura se encuentra en *L'éducation morale*[1]. La segunda corriente implica una variación del centro de interés (hacia un mayor interés por la religión) y culmina con *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Su análisis teórico está dedicado a un aspecto muy distinto de la vida social concreta. Puesto que su lugar cronológico es posterior y depende, en parte, del otro desarrollo, y puesto que sólo después de este estudio alcanzó Durkheim la más clara conciencia de sus radicales cambios metodológicos, se reservará su estudio para el próximo capítulo.

Como se ha dicho, es fundamentalmente el análisis fáctico central de la *División del Trabajo* el punto de partida para la fase de su desarrollo que ahora consideramos. Los análisis empíricos van,

[1] Véase también: «La détermination du fait moral», en *Sociologie et philosophie*.

a menudo, muy por delante de las formulaciones teóricas, y especialmente metodológicas, de sus implicaciones, y en el caso presente esto es, sin duda, cierto de Durkheim. Se recordará que, en su crítica de la concepción utilitaria de las relaciones contractuales, contrapone a la opinión de ellos de que la estabilidad de un sistema contractual sólo implica una conciliación *ad hoc* de intereses su propia insistencia en que un sistema de reglas vinculantes encarnadas en la institución del contrato juega una parte vital. Realmente, sin ellas no sería concebible un sistema estable de tales relaciones. Así, el énfasis sobre la regla normativa como agencia que controla la conducta individual, para la que fue tan difícil encontrar un puesto en su metodología anterior, está, desde el principio, en el centro de la atención empírica.

La base de esta tesis general encuentra, quizá, su formulación teórica más clara en el tratamiento de la *anomie*, en *Le suicide*. Allí se ve que no sólo las relaciones contractuales, sino las relaciones sociales estables en general, e incluso el equilibrio personal de los miembros de un grupo social, dependen de la existencia de una estructura normativa en relación con la conducta, generalmente aceptada como detentadora de autoridad moral por los miembros de la comunidad, y de su efectiva subordinación a estas normas. No regulan, simplemente, la elección por el individuo de medios para sus fines, sino que sus mismas necesidades y deseos están, en parte, determinados por ellos. Cuando esta estructura normativa controladora se ve perturbada y desorganizada, la conducta individual es igualmente desorganizada y caótica: el individuo se pierde en un vacío de actividades sin sentido. *Anomie* es precisamente este estado de desorganización, en el que se ha roto el control de las normas sobre la conducta individual. Su límite extremo es el estado de «individualismo puro» [2], que es para Durkheim, como lo fue para Hobbes, la guerra de todos contra todos. Coordinado y opuesto [3] al estado de *anomie* es el de «integración perfecta» [4], que implica dos cosas: que el cuerpo de elementos normativos reguladores de la conducta, en una comu-

[2] Correlativo a la «desorganización de la personalidad».
[3] Como antítesis polar.
[4] *Supra*, págs. 320, 424.

nidad, es un sistema consistente [5] y que su control sobre el individuo es realmente efectivo, que se hace obedecer.

Subyace a esto una distinción teórica fundamental, que se va precisando más y más en la mente de Durkheim. Por una parte, están el elemento de impulso indisciplinado y caótico y el deseo; por otra, la regla normativa. Para que toda la concepción del control normativo pueda tener sentido, del modo como la concibe Durkheim, estos dos elementos deben ser radicalmente heterogéneos en principio [6]. Porque, a no ser que los deseos «individuales» tuviesen esta cualidad «centrífuga» intrínsecamente caótica, no habría, en absoluto, necesidad de control. Además, es importante indicar que el análisis está expresado en términos del punto de vista subjetivo del actor. Es cuestión de la relación de sus deseos, de sus impulsos o fines subjetivos, con ciertos factores de control y disciplina. Sin la dicotomía de los dos grupos de factores, cae por tierra toda la crítica del utilitarismo de Durkheim.

EL SIGNIFICADO CAMBIANTE DE LA COERCION

Pero, ¿en qué parte de su sistema metodológico encaja todo esto? Su lenta aparición en el lugar central, con sus complejas implicaciones, sólo puede ser seguida en términos del significado cambiante del término «coerción».

Como se afirmó en el último capítulo, el punto de partida del concepto se toma en contraste con la concepción utilitaria de una necesidad, deseo o motivo individuales y «arbitrarios» desde el punto de vista del actor. Luego cualquier elemento de su acción es compulsivo, no espontáneo o arbitrario sino parte de la situación «dada» general, en términos de la cual debe actuar —que está, así, más allá de su control—. Parece poner el énfasis sobre la situación, en cuanto contrapuesta a los fines de la acción. Ahora bien, desde este punto de vista, cualquier elemento que forme parte del

[5] Durkheim, bastante significativamente, apenas se fija, en modo alguno, en este aspecto de la integración.

[6] Que, naturalmente, no excluye que los dos estén implicados en los mismos fenómenos concretos. Es una distinción analítica.

determinismo de la naturaleza externa ejerce compulsión sobre el individuo, y el término coerción tiene tendencia a identificarse con la dependencia causal en general.

Pero esta tendencia implica muy claramente borrar todas las distinciones más importantes del primer análisis de Durkheim. Se ha mostrado cómo, por su doctrina del «realismo social», se vio obligado a excluir una categoría de fuerzas causales: todas las que, aunque constriñendo al individuo en este sentido, eran causalmente independientes de sus relaciones sociales. Pero, habiendo hecho eso, estaba contento, en primer lugar, de dejar que las cosas siguiesen exactamente allí, y de permitir, al menos, la implicación de que la categoría restante de las fuerzas *sociales* constriñese al individuo del mismo modo. Estando, por el tiempo que escribió sus *Règles*, presumiblemente preocupado por el estudio objetivo de las estadísticas de suicidio, parece, por el momento, haber perdido de vista los problemas suscitados por su estudio de las reglas normativas, en la *División del Trabajo* [7], y, a los efectos teóricos inmediatos entre manos, esta formulación negativa (incluso con las implicaciones positivas antes apuntadas) parecía bastar. Pero, en el tratamiento de la *anomie* y en las disquisiciones teóricas de los capítulos finales de *Le suicide* (como en el prefacio a la segunda edición de la *División del Trabajo)*, los problemas del papel de las reglas normativas volvieron al centro de su atención y permanecieron allí durante largo tiempo.

Pero, a un nivel «social», esta implicación de la compulsión de las reglas, como actuantes sobre el individuo simplemente como una fuerza física, no parece adecuada. Como implica su tratamiento del crimen como fenómeno «normal», no cabe ni pensar en reglas normativas sin implicar la posibilidad de que el individuo las viole. Cabe violar la regla, pero no se viola una *courant suicidogène*. Lo que sea el status de la última sigue siendo, por el momento, un misterio; pero, en relación con fenómenos tales como el derecho, Durkheim empezó pronto a utilizar el término compulsión en otro sentido.

[7] El estudio de la *anomie*, que constituye el principal punto de continuidad con los problemas anteriores, parece, por pruebas internas, haber sido realizado más tarde que los de *égoisme* y *altruisme;* probablemente *después de* escribirse las *Règles*.

Este es el sentido que sería generalmente entendido sin explicación cuando se aplica el término a la conducta humana: que la voluntad de una persona se ve constreñida por la aplicación de sanciones (es decir: que se ve coaccionada). En un pasaje tardío [8], Durkheim distingue claramente, a este respecto, entre una sanción y lo que cabe llamar las consecuencias «naturales» de un acto. Pone la distinción en términos de la diferencia entre la relación del individuo con una regla de salud y la relación con una regla de derecho. La violación de una regla de salud trae sus propias consecuencias automáticamente, sin intervención humana. Si, por ejemplo, un hombre no come lo suficiente muere de hambre. Reglas de este tipo constriñen la acción humana en cierto sentido. Esto es, simplemente, un modo de enunciar el hecho de que la acción está sujeta a condiciones. Pero una sanción es una consecuencia de un acto cuya ocurrencia depende, en cierto sentido, de la voluntad humana, aunque no de la del actor. Decir que si un hombre comete un asesinato morirá (probablemente) en la silla eléctrica es muy distinto que decir que, si no come, morirá de hambre. Porque, en el caso anterior, no morirá a no ser que alguien le *mate:* su muerte no es una consecuencia automática del acto de asesinato tomado en sí mismo.

Esta distinción, aunque pueda parecer elemental [9], es un paso de gran importancia para Durkheim. Aunque le pone en condiciones de mantener su punto de partida crítico original de que el elemento de compulsión es independiente de la voluntad del actor, él no da ya por supuesto que sea independiente de *toda* voluntad humana, como lo hacía al principio. Por el contrario, es precisamente el ser una expresión de voluntad humana lo que distingue la coerción social de la natural [10].

Al mismo tiempo, la existencia de la regla y, todavía más, de la probabilidad de que su violación traiga consigo las sanciones que hay tras ella es, sin duda, un grupo de hechos de la mayor

[8] *L'éducation morale*, pág. 32.

[9] Es una de esas cosas «obvias» que todos nosotros, en nuestra preocupación por una línea de pensamiento, olvidamos tener en cuenta.

[10] Es un caso particular de la distinción general entre el punto de vista del actor y el del observador.

importancia para el actor concreto, hechos que están dados y que son independientes de su voluntad. Es significativo que, en esta etapa, Durkheim parezca pensar que una regla y sus sanciones son, moral o emocionalmente, neutrales para el actor. Se considera al actor un científico desapasionado y objetivo. Del mismo modo que las condiciones de la existencia biológica son hechos inalterables del mundo externo, que sería estúpido aprobar o lamentar, igualmente las reglas de conducta de la propia sociedad y las cosas que suceden si se las viola son simplemente hechos. Su actitud es una actitud de cálculo. Aquí el «individuo» es todavía considerado en términos utilitarios, como quien persigue sus propios fines privados, bajo una serie dada de condiciones. La única diferencia es que las condiciones incluyen un grupo de reglas socialmente sancionadas. Esta «actitud del científico» es, sin duda, otro aspecto, y un aspecto principal, de lo que tantos críticos han denominado, incorrectamente, la «psicología racionalista peculiar de Durkheim». Porque este «individuo» calculador es todavía, para Durkheim, el individuo concreto, al menos por lo que se refiere a su aspecto subjetivo [11].

El papel de las sanciones, en esta concepción de la relación del individuo con las reglas, es más implícito que explícito. El principal problema de Durkheim fue el de encontrar un modo de encajar la concepción de una regla normativa en su metodología positivista con la menor modificación posible. Esto se relizó considerando a la regla como un fenómeno de la situación externa del individuo que actúa. La sanción resulta afectada sólo por implicación, puesto que, suponiendo esta actitud éticamente neutra del científico, que se derivó de la metodología previa, no hay otro motivo posible de obediencia a la regla que el evitamiento de las sanciones [12].

Hay otra razón empírica para que atrajese a Durkheim este peculiar modo de concebir las reglas. El primer sistema del que se

[11] No es, en modo alguno, necesariamente cierto que el individuo concreto, en cuanto visto de este modo, sea coextensivo con la unidad biofísica de los conductistas, por ejemplo.

[12] Puesto que lo que aquí interesan son las reglas reguladoras, que generalmente van en contra del interés inmediato del individuo, el motivo de interés «positivo» tiene importancia secundaria.

ocupó fue el implicado en la institución del contrato: un grupo de reglas que regulaba, predominantemente, las actividades económicas (precisamente aquellas de las que se habían ocupado principalmente los utilitarios). Pero ésa es precisamente la categoría de actividades en la que el elemento de regulación normativa está más netamente divorciado de los medios y fines inmediatos de la acción. Además, el fin inmediato de la mayoría de las actividades económicas (la adquisición de dinero) es, en sí, y en alto grado, moralmente neutral, y es fácil extender esta actitud a las regulaciones a las que debe someterse el empresario, ya estén enmarcadas en el derecho o en el uso mercantil. Dichas regulaciones aparecen entonces como condiciones de la acción, que él debe, simplemente, aceptar como hechos. Siempre que se subraye este aspecto, y que no se intente ni analizar las fuerzas que están detrás de la exigibilidad de una norma ni suscitar la cuestión de los motivos de la obediencia *habitual*, esto aparece como una explicación bastante adecuada de la cuestión.

Pero surgen ciertas dificultades si se lleva el análisis más lejos. Está muy bien considerar las reglas sociales como hechos dados para un individuo concreto aislado. Pero para el sociólogo no son datos en el mismo sentido: son precisamente lo que está intentando explicar. Naturalmente, la primera tarea de Durkheim fue la demostración de su existencia e importancia para la acción. Pero no puede contentarse con eso. ¿Cuál, pues, es su fuerza, y cuál es la naturaleza de la fuerza que constriñe?

La dirección que toma al contestar a esta pregunta está realmente implicada en su análisis de la *anomie*. Allí se vio llevado a dar otro gran paso, cuyas implicaciones le llevan a la siguiente gran fase de su desarrollo. Hasta este punto, ha pensado siempre en términos del dilema utilitario: desde el punto de vista subjetivo, la acción debe ser explicada o en términos de fines o necesidades «individuales» [13] o en términos de las condiciones objetivamente cognoscibles. Durkheim, hasta aquí, ha aceptado esto; de modo que se ha dado simplemente por supuesto que, puesto que rechaza la solución utilitaria, su factor social tiene que encajar en la cate-

[13] Que, para el utilitario, son necesidades *concretas*. Era precisamente este supuesto tácito el que Durkheim tenía que destruir.

goría de las condiciones. Ahora bien, formula la observación empírica de largo alcance de que, puesto que las necesidades individuales son, en principio, ilimitadas, es condición esencial, tanto de la estabilidad social como de la felicidad individual, el que estén reguladas en términos de normas. Pero, aquí, las normas consideradas no se limitan a regular, como se limitan las reglas del contrato, «externamente» (v. g., como las condiciones para entrar en relaciones de contrato) [14]: entran directamente en la constitución de los fines mismos del actor.

Esto implica, realmente, un rechazo completo, no sólo, como antes, de la solución utilitaria del dilema, sino del dilema mismo. Los elementos individuales de la acción no se identifican ya con el individuo subjetivo concreto sino que se reconoce que dicho individuo es un compuesto de distintos elementos. El elemento de fines, tal y como aparece en el esquema medio-fin, no es ya, por definición, «individual», sino que contiene un elemento «social». Es éste un paso tan importante para Durkheim que, de hecho, constituye una ruptura radical con la teoría social positivista, porque, al seguir más y más sus implicaciones, tuvo que variar su postura metodológica original, hasta hacerla irreconocible.

En primer lugar, abre paso a una nueva concepción de la relación del individuo, y consiguientemente de la compulsión, con la regla normativa. El elemento normativo no necesita ya ser considerado «condición» de la acción, al mismo nivel, para el actor, que otras condiciones (en este peculiar sentido, como un hecho a tener en cuenta). Su «compulsión» sobre el individuo puede no diferir de la de las consecuencias «naturales» de un acto simplemente en que las consecuencias han sido «arbitrariamente» colocadas allí por una mediación humana distinta de la del actor. En *este* [15] sentido, Durkheim deja completamente de pensar en conformidad con la norma en cuanto asegurada principalmente por el deseo

[14] Para los utilitarios que, como Hobbes, hacen hincapié en la autoridad, por contraposición a la libertad, la demanda de regulación afecta a la *expresión* de las necesidades, no a la constitución de las necesidades mismas. El «autoritarismo» de Durkheim es de un orden muy distinto.

[15] Es importante proceder aquí con gran cautela, porque la mayoría de estos términos están llenos de posibles ambigüedades.

de evitar las probables consecuencias «externas» [16] de su violación. En los presentes términos analíticos, esto significa esencialmente que el elemento de compulsión social es trasladado desde la categoría de las condiciones hasta la de los elementos normativos.

Una vez reconocido esto, parecería como si hubiera todavía dos alternativas lógicamente abiertas. O sea, que parecería posible interpretar esto en un sentido «naturalista»: en el de que los fines son constreñidos, en el sentido de que son instintos biológicos o psicológicos innatos; o en el de que, conductistamente, son condicionados en nosotros [17] por nuestro medio.

Pero, desde dos puntos de vista, esta alternativa es inaceptable para Durkheim. Mirada objetivamente, le devuelve de nuevo a los factores «individualistas-positivistas» que ya ha rechazado. La vuelta es directa, si se consideran determinados por la herencia biológica. Si, por otra parte, se consideran adquiridos por condicionamiento, o el instrumento condicionador reside, en último término, en el medio no humano, lo que es inaceptable, o se trata del *milieu social*, en cuyo caso sigue todavía en pie el problema de su origen y carácter específico.

Desde el otro punto de vista, el subjetivo, las dificultades resultan todavía mayores; de hecho, decisivas. Porque, desde este punto de vista, todos los factores «externos», tales como los de la herencia o el medio, son necesariamente, en términos de acción, elementos de las condiciones. Pero la esencia misma de la nueva postura de Durkheim consiste en echarles de esta categoría [18].

Sólo queda, pues, el abandono de todos los intentos y la acep-

[16] El que un acto se realice sólo por sentido del deber no significa que su omisión esté desprovista de *toda clase de* consecuencias. Los remordimientos de conciencia son, ciertamente, consecuencias y, a menudo, consecuencias muy desagradables.

[17] Es decir: el hombre en general, no individuo alguno concreto y particular.

[18] Es, de nuevo, evidente lo oscurecedor que resulta el sesgo empirista que identifica los fines en el sentido analítico con los fines *concretos*. Desde luego, dentro de lo que la gente necesita concretamente entran elementos tanto de determinismo hereditario como de determinismo ambiental. Los «fines», como elemento causal de la acción, no pueden constituir una categoría concreta.

tación de la opinión de que la esencia de la coerción es la obligación moral de obedecer una regla: la adhesión voluntaria a ella como un deber. Este es el camino que Durkheim sigue cada vez más decisivamente, hasta que sus últimas obras que tratan de este tema se hacen, a este respecto, muy claras y consistentes.

Sin duda, éste es un sentido especial del término compulsión, sentido muy distinto del originalmente empleado por Durkheim. Algunos dirían, incluso, que no se trata, en absoluto, de compulsión, puesto que implica la adhesión voluntaria a una regla, lo que es precisamente lo contrario de la compulsión. En términos de las connotaciones usuales de los términos, esto parecería ser una objeción válida, pero no se debiera permitir que cuestiones terminológicas oscurecieran cuestiones realmente importantes. Los modos individualistas de pensamiento están tan profundamente insertos en nuestra cultura que tal confusión es muy difícil de evitar. Porque la distinción usual entre la adhesión voluntaria y la compulsión lleva la connotación del dilema utilitario. Sin embargo, esto es justamente lo que Durkheim ha trascendido. Ha distinguido precisamente, como no lo hicieron los utilitaristas, entre voluntariedad y arbitrariedad. Aunque, por una parte, la adhesión es voluntaria, por otra parte esa adhesión es vinculante para el individuo. Pero no es vinculante por necesidad física sino por obligación moral [19].

[19] Incluso un crítico tan agudo y pensador tan original como Piaget (*Moral Judgment of the Child* y *Logique génétique et sociologie*, «Revue philosophique», 1928, págs. 167 y ss.), que ha llegado más cerca que cualquier otro escritor de una justa apreciación de la obra de Durkheim, parece caer en este error. En el contraste que realiza entre «compulsión» y «cooperación», parece excluir de la compulsión el tipo más puro de aceptación voluntaria de la obligación moral. Esto implica una interpretación indebidamente estrecha de lo que quiere decir Durkheim. La compulsión de Piaget, que implica lo que llama «realismo moral», se encuentra donde la aceptación voluntaria es aplicable no tanto a la regla de conducta como tal sino a una autoridad que la promulga (especialmente, para Piaget, la de un padre). Pero parece muy claro en los escritos posteriores de Durkheim (que Piaget cita) que no pretendía excluir el tipo de disciplina moral implicado en la «cooperación» de Piaget. Insiste, sin embargo, en que la compulsión es siempre

Así, al desarrollar el problema del control, Durkheim ha progresado, a través de la concepción del control como sujeción, hasta la causación naturalista y, a través de la del evitamiento de las sanciones, hasta subrayar especialmente el sentido «subjetivo»

una *disciplina*, y no la simple afirmación del deseo individual en el sentido utilitario. Esta es, realmente, la justificación real de la aplicación del término compulsión. Piaget ha señalado una importante distinción entre dos tipos distintos de disciplina auténticamente moral, a la que Durkheim, desgraciadamente, no llegó, al menos tan claramente. Pero esta contribución no sirve de base a una crítica de la postura final de Durkheim, sino, más bien, de complemento a la misma.

Quizá una razón por la que Piaget no ve esto sea su aparente incapacidad para darse plena cuenta de que, incluso en relación con la cooperación, debe haber un elemento de inculcamiento de normas. La necesidad social de un consenso moral, y de su continuidad de generación en generación, hace esto inevitable. No significa esto, sin embargo, en absoluto que se excluya la «reciprocidad». Para Durkheim, el individuo (en *su* especial sentido, desde luego) es completamente amoral. De ahí que el hablar de moralidad sin compulsión sea una contradicción de términos. Cabe sospechar que Piaget no ha utilizado los términos exactamente del mismo modo y que no ha tenido suficiente cuidado de distinguir su uso del de Durkheim, que es, como hemos visto, algo difícil a menudo.

Durkheim ha llegado, en esta proposición, indirectamente y todavía por implicación, a uno de los más importantes resultados de Pareto: precisamente la razón fundamental de la necesidad de la «compulsión» en la acción moral, en la determinación de los fines, es que, analíticamente, los hechos no son, ni pueden ser hechos científicos para el actor. Se llega, por consiguiente, a ellos por un proceso distinto del de reconocimiento «espontáneo» de los hechos de la situación en la que el actor es esencialmente pasivo. Compulsión, en el nuevo significado, es simplemente un término para este proceso no científico. Esto ilustra, de nuevo, el decisivo papel jugado, en el moderno pensamiento social, por la metodología de la ciencia como criterio, positivo o negativo. Pareto y Durkheim están de acuerdo en que las teorías subyacentes a la motivación última de la acción *no* son teorías científicas. Llevó, sin embargo, mucho tiempo a Durkheim el explicitar las implicaciones de este análisis. La compulsión moral de Durkheim equivale a la definición de un elemento normativo de la acción, distinto del de la «eficacia», en cuanto definible en términos derivados de la metodología de la ciencia.

de la obligación moral. El elemento de coerción persiste, con distinto significado, en el sentido de obligación. En la medida en que tenga ese sentido, el actor no es libre para hacer lo que quiera: está «ligado»; pero es un modo de estar ligado completamente distinto al de cualquiera de los otros dos [20].

Es, sin embargo, un elemento de disciplina y control. Es inmoral el caso del elemento «individual» de la conducta humana. Es «forma» dada, es susceptible de desembocar en el orden, en la medida en que se pone en relación con un sistema normativo. Es cierto que, en algunas situaciones y aspectos, la actitud del individuo hacia estos elementos normativos puede ser la moralmente neutral de cálculo; pero eso no agota la cuestión. El individuo concreto y normal es una personalidad moralmente disciplinada. Esto significa, sobre todo, que los elementos normativos se han hecho «internos», «subjetivos», para él. En cierto sentido, se «identifica» con ellos [21].

Desde el principio de la formulación de sus problemas, en la *División del Trabajo*, Durkheim había estado preocupado por el problema del control. Ha pasado por un proceso de distinción entre distintos tipos de elementos de control, y, finalmente, ha centrado su atención sobre el papel de algunos de los elementos normativos. Pero, dentro de esta categoría, ha ido más lejos para distinguir los elementos normativos que actúan de un modo muy análogo a

[20] El profesor Sorokin, al citar aprobatoriamente a Tarde en el pasaje siguiente, realiza, evidentemente, una interpretación indebidamente estrecha del criterio de la compulsión, visto en términos de su puesto en el curso del desarrollo del pensamiento sociológico de Durkheim como totalidad: «Cuando Durkheim dice que sólo los fenómenos compulsivos son fenómenos sociales, limita de modo no razonable su campo. Aquí, la crítica de Tarde es... válida. En este caso, dice Tarde, parece como si sólo la relación del conquistador con el conquistado... y los fenómenos de compulsión fueran fenómenos sociales. Entre tanto, todos los casos en los que hay cooperación libre... deben ser excluidos del campo de los hechos sociales. Tal concepción de los fenómenos sociales es, evidentemente, falaz.» Véase P. A. Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*, págs. 466-467.

[21] Son, en la terminología de Freud, «interiorizados» para formar un «superego».

las condiciones externas, desde una categoría distinta. Estas dos clases de control normativo no se distinguen por criterio objetivo alguno, sino por un criterio subjetivo: el de la actitud. El contenido de las reglas puede ser el mismo. La distinción importante en el presente contexto no está a este nivel sino que reside en el modo de relación del actor con ellas. En contraste con la actitud moralmente neutral, asociada, generalmente, al concepto de sanción de la compulsión y a las normas de eficiencia, surge la actitud de obligación moral, de respeto específico hacia la regla.

Habrá luego ocasión de investigar más acerca de la base de esta actitud de respeto. En esta etapa del pensamiento de Durkheim, es, ciertamente, simplemente un hecho. Suministra la base de una solución tanto del problema hobbesiano como del problema del orden al nivel todavía más profundo de la teoría de la *anomie*. El que los hombres tengan esta actitud de respeto hacia las reglas normativas, más que una actitud de cálculo es, caso de ser cierto, una explicación de la existencia del orden. El hasta qué punto esta actitud es, a su vez, función de otros elementos de su acción es un problema que, por el momento, cabe dejar sin respuesta.

Ahora, el problema entre manos es el de las consecuencias de que este elemento pase a un primer plano para la estructura del sistema teórico de Durkheim. La consecuencia fundamental e inmediata es trascender el dilema utilitario. Lo «subjetivo» no puede ya agotarse en el elemento de necesidades fortuitas en el sentido utilitario, puesto que éste no puede convertirse en una base de orden normativo. La concepción utilitaria, a su vez, por consiguiente, no puede agotar las necesidades concretas del individuo concreto.

Otra consecuencia es que, en esta etapa posterior del pensamiento de Durkheim, el deber o compulsión no es la única característica destacada de la moralidad. Al aceptar la importancia central de la idea de deber, critica la ética kantiana por unilateral, al sólo prestar atención al deber [22]. Está también, dice, el elemento de lo bueno, de la deseabilidad. Una regla moral no es moral, a no ser que sea aceptada como obligatoria, a no ser que la actitud

[22] Véase «La détermination du fait moral», en *Sociologie et philosophie.*

hacia ella sea muy distinta de la de la conveniencia. Pero, al mismo tiempo, no es tampoco verdaderamente moral, a no ser que se considere que la obediencia a la misma es deseable, a no ser que la felicidad y la autorrealización del individuo estén ligadas a ella. Sólo la combinación de los dos elementos da una explicación completa de la naturaleza de la moralidad.

Es altamente significativo el modo como ambos están relacionados en el desarrollo del pensamiento de Durkheim. El que su punto de partida original fuese el dilema utilitario había distraído la atención de un aspecto de la moralidad, lo bueno y lo deseable, porque el deseo estaba, en aquella etapa, asociado a la concepción utilitaria de las necesidades «arbitrarias». De ahí que se vuelva hacia el otro aspecto, el deber, pensando que ambos son mutuamente exclusivos. Incuestionablemente, dado el punto de partida, era un análisis válido. Pero, a medida que cambió su concepción de la naturaleza de la compulsión, todo el problema cambió con ella. Cuando el problema utilitario fue finalmente abandonado, desaparecieron las viejas alternativas. No fue ya una cuestión de fines o deseos concretos *frente a* factores de compulsión externos, sino que los factores de compulsión entran realmente en los fines y valores concretos, determinándolos en parte. Y puesto que las reglas normativas (la conformidad con las cuales es un deber) resultan parte integrante del sistema de valores de la acción del individuo, el pensar en ellas como también deseadas deja de ser extraño. Este rígido dualismo ético del deber y lo bueno es un aspecto del viejo dilema utilitario, y, una vez que se abandona el dilema, no necesita ser mantenido. La crítica más fundamental al utilitarismo es la de que ha tenido una concepción errónea de la personalidad humana concreta. Así, vuelve no sólo la deseabilidad sino incluso la felicidad (como estado concreto del individuo integrado en un conjunto de normas sociales).

Además, la aparición de la obligación moral supone un largo paso en la superación de lo que antes se ha llamado sesgo cognoscitivo del pensamiento de Durkheim. No se concibe ya que el modo de influencia del elemento disciplinante sobre la acción se realice exclusivamente a través del conocimiento por el actor de una realidad externa. Es cierto que la obediencia a las normas, incluso desde un sentido de obligación moral, implica, ciertamente, elementos

cognoscitivos. El contenido de la norma y sus consecuencias para la conducta deben ser comprendidos intelectualmente. Sin duda, parte del fracaso de la acción concreta para ajustarse plenamente a las exigencias de la norma es atribuible a una comprensión defectuosa. Pero la actitud de respeto es algo que se añade a este elemento cognoscitivo, distinguible de él. Ya no es admisible el análisis de la acción desde el punto de vista subjetivo, en términos de un esquema exclusivamente cognoscitivo: el de la ciencia positiva. Se abre todo un nuevo campo: el de las actitudes, emociones, etc. El ego no es ya una simple película fotográfica, un registro de hechos pertenecientes al mundo externo.

De ello también se desprende que hay un cambio paralelo en el significado del criterio de exterioridad si, realmente, no pierde todo sentido. Porque originalmente se refería precisamente a elementos del mundo externo en este sentido cognoscitivo. Pero, en la medida en que el actor mantiene una actitud de obligación moral hacia él, la norma hacia la que se orienta su acción no es ya exterior en el mismo sentido. Se «interioriza», con término de Freud, hasta constituir un elemento integrante de la misma personalidad individual. Realmente, sin este elemento moral no habría, en absoluto, lo que entendemos por individuos humanos: personas. La exterioridad no es ya aplicable en su sentido anterior. Aunque Durkheim no dejó por completo de emplearla, jugó un papel mucho menos importante en su última que en su primera obra.

A la teoría de la obligación moral llegó Durkheim por un proceso de análisis de la acción del individuo concreto, desde el punto de vista subjetivo, no por análisis de los fenómenos masivos, como las estadísticas de suicidios. ¿Cuál es su relación con el problema metodológico del status de la «sociedad como realidad *sui generis*» y con las representaciones colectivas?

La respuesta a la primera pregunta está perfectamente clara. Se deja intacto el esquema general de análisis constantemente utilizado. El elemento fortuito social de las necesidades no debe ser identificado con el utilitario, ni con la herencia y el medio: estos dos son, para Durkheim, «individuales» [23]. Es un elemento

[23] Se ha indicado que no es sostenible esta postura con respecto a la herencia y al medio (cap. II, nota apéndice, pág. 130). Esta tesis

psíquico, no un elemento material. Lo que sucede entonces es que el sistema de normas de obligación moral *se convierte en* el elemento social como tal. Este es, en un aspecto principal, el final de la larga búsqueda de una caracterización del elemento social: la realidad social. La solidaridad de los individuos consiste en la unidad de obediencia a un cuerpo común de reglas morales, de valores. El estado de orden que contrasta con la desorganización de la *anomie* es el orden moral. Realmente, esta solución, en términos de su esquema general, responde a todos sus problemas urgentes previos, aunque da origen, en este concreto contexto, a nuevas dificultades propias. Estas dificultades serán estudiadas próximamente.

Sin embargo, es, en primer lugar, necesario profundizar algo más en las implicaciones de la nueva postura. Es evidente que, en estos términos, la integración de un grupo social consiste en el reconocimiento común, por parte de sus miembros, de un único e integrado cuerpo de normas que comporta autoridad moral. Una sociedad, como dijo Durkheim, es una «comunidad moral», y sólo en la medida en que lo es posee estabilidad.

Durkheim continuó todavía utilizando el término representaciones colectivas en este nuevo contexto. Pero ha cambiado radicalmente de significado respecto del expuesto en el capítulo anterior. No es un sistema de ideas *acerca de* una realidad empírica existente exterior a las mentes de los individuos. Es, más bien, un cuerpo de ideas, las cuales constituyen, por sí mismas, el factor efectivo de la acción; o sea, que el mismo factor efectivo está presente «en las mentes de los individuos», no simplemente una representación *de* él. Sin duda, las ideas se conciben todavía como representaciones de algo. Pero este algo no es una entidad empírica observada contemporáneamente existente sino que es, en parte, un estado de cosas que llegarán a ser, o se mantendrán, en la medida en que los elementos normativos determinen, de hecho, el curso efectivo de la acción. No es a un estado de cosas presente, sino a un estado de cosas futuro en el mundo empírico al que se refieren. Es esto, en un aspecto [24], lo que hace imposible encajar

deriva de la peculiar estructura del primer esquema conceptual de Durkheim.

[24] Los fines últimos no agotan, sin embargo, las ideas no cientí-

tales ideas en la categoría del hecho científico. Y en la medida en que la realización de este futuro estado de cosas sea atribuible a la activa mediación del actor, y no simplemente a la herencia y el medio, es también imposible que sea una cuestión de un hecho predicho.

Las representaciones colectivas incluyen, pues, normas ideales *comunes*. Su aspecto social no consiste ya, fundamentalmente, en la referencia común de los símbolos empleados a la misma realidad empírica, como tenemos, en un sentido, «representaciones colectivas» del sol, sino que puede consistir en que, como normas ideales, sean moralmente vinculantes respecto de los diversos miembros de la colectividad llamada «sociedad» [25]. En la fórmula ya utilizada, Durkheim llega a la postura de que un sistema de valores comunes es una de las condiciones necesarias para que una sociedad sea un sistema estable en equilibrio. Se desprende, además, de la nueva postura que, como se ha indicado, los rasgos de este sistema de valores importantes para la acción no pueden agotarse en su aspecto cognoscitivo. Porque el entender una norma y sus consecuencias para la acción no significa reconocerla *ipso facto* como moralmente vinculante. Además del elemento cognoscitivo, está el de la actitud de respeto. De ahí que la fórmula *representaciones* colectivas, incluso en el nuevo significado, no sea, en sí misma, adecuada para describir la realidad social en la medida en que es considerada como parte de la estructura de los sistemas de acción. De ser una entidad homogénea ha pasado ya a diferenciarse en una pluralidad de elementos independientes. A la vista de su génesis como categoría residual, esto no es, en modo alguno, sorprendente.

DIFICULTADES ETICAS

La exposición puede ahora volverse hacia la cuestión de las dificultades entrañadas en la nueva postura de Durkheim, implicando, como implica, la identificación del elemento social con el

ficas importantes para la acción. Otras serán tratadas en los caps. XI y XVII.

[25] Con este cambio se evaporó el problema metafísico de la mentalidad de grupo.

de obligación moral hacia las reglas normativas. Supuesto que sea correcto su análisis general del papel de la obligación moral en la acción, ¿se sigue de ello que las normas a las que las personas de hecho *se ajustan*, por motivos morales desinteresados, o, con legitimidad ética, *pueden* ajustarse, deben ser normas *sociales*, deben ser las compartidas con la mayoría, incluso, de los otros miembros de la comunidad? Después de todo, los modos principales de acción moral admirados por los filósofos son, a menudo, los que implican un desafío al código general de la comunidad [26]. La identificación de lo moral y lo social parece en peligro de elevar la conformidad social a la categoría de virtud moral suprema.

La crítica está justificada. La conclusión no se sigue en una lógica estricta. No se ofrece prueba de que la categoría de la acción moral se vea agotada por su aspecto social. Sobre todo, el negar la posibilidad, importancia o, incluso, deseabilidad de la resistencia a la presión moral sobre bases morales es, sin duda, peligroso. Pero no se debe permitir que el que la postura de Durkheim aquí se preste a la crítica oscurezca el hecho de que ha alcanzado un profundo conocimiento de aspectos de la vida social generalmente descuidados —especialmente por utilitarios y positivistas—. Los pocos críticos que han comprendido, de algún modo, lo que Durkheim quería decir han subrayado principalmente, en general, una cara de la relación: que la moralidad es un fenómeno *social*. A los efectos presentes, y en términos del propio desarrollo científico de Durkheim, es mucho más importante la otra cara: que la sociedad es, al menos en uno de sus principales aspectos, un fenómeno *moral*, en el estricto sentido que Durkheim ha dado a los términos. Los hechos esenciales que subyacen a este postulado pueden ser brevemente formulados del siguiente modo [27]: el análisis de la acción humana muestra que no puede ser entendida aparte de un sistema de valores últimos. Estos valores últimos son,

[26] Sócrates es un ejemplo destacado.

[27] En términos, sin duda, algo distintos de los propios de Durkheim, pero, en general, congruentes con los descubrimientos esenciales que ha hecho y, al mismo tiempo, liberados de algunas de sus desafortunadas implicaciones.

en términos de la relación medio-fin, su propia justificación y no medios para cualesquiera otros fines.

Al mismo tiempo, asumen para el individuo un carácter de obligación, por ser buenos, no simplemente *por* algo; o sea, como medios, pero en sí mismos; la obligación general de cumplir el bien se concreta en cumplirlos [23]. Además, para cualquier individuo dado, si la concepción de la acción racional ha de tener algún significado, sus valores últimos deben ser concebidos como organizados en una relación recíproca jerárquica y sistemática. Dado el hecho de la libertad real de elección humana y la falta de cualquier armonía preestablecida, existe la posibilidad abstracta de una pluralidad indefinida de tales sistemas de valores. Pero, precisamente puesto que son considerados como últimos y, así, en cierto sentido, absolutos (para el actor), la existencia de una pluralidad indefinida de tales sistemas, en la misma comunidad de individuos que tienen que compartir una vida común, sería incompatible con el orden social: sería la guerra de todos contra todos. Así, y al menos en la medida necesaria para garantizar el mínimo de orden, debe haber una coparticipación de sistemas de valores. Debe haber un sistema de valores *comunes*. Debe ser ésta una característica vital de la vida de cualquier comunidad, aunque su importancia pueda variar desde la garantía de un simple mínimo de orden hasta el estado de perfecta integración, en el que toda acción debe ser entendida como realización completa de tal sistema de valores. Durkheim ha mostrado empíricamente, con claridad, que, más allá de un cierto punto, la extensión de la *anomie* es peligrosa para la vida física misma.

Además, el papel de los sistemas normativos explica lo que fue antes para Durkheim un hecho empírico inexplicado: la diversidad de «tipos sociales». Porque, aunque los miembros de una comunidad dada deban, hasta cierto punto, compartir un sistema único

[23] El tratar de justificarlos en términos científicos supone siempre un razonamiento circular. Al mismo tiempo, el sentimiento de obligación de perseguir el bien parece ser una de las características radicales de los seres humanos que no pueden ser explicadas. Los intentos de hacerlo llevan al mismo resultado sólo de otra forma. Es una propiedad «formal» de los sistemas de acción análoga a la concepción de la utilidad. Es intrínseca a la concepción misma de la acción misma.

de valores normativos, no hay razón *a priori* para creer que todas las comunidades compartirán el mismo sistema. En efecto, no lo han hecho, en conjunto, en grado alguno aproximado al de los individuos de dentro de una comunidad.

De este modo los hechos esenciales que subyacen a la teoría de Durkheim pueden ser explicados sin las implicaciones objetables. Sobre todo, dejan todavía sitio para el reconocimiento individual de una fuente de autoridad moral exterior al sistema de valores compartidos con el conjunto de la comunidad, sin, al mismo tiempo, minimizar la enorme importancia de la conformidad moral para la estabilidad de la sociedad.

Pero, en tal situación, no importa el simplemente separar la verdad del error en la obra de un autor, y corregir el error al mismo tiempo que se conserva la verdad. Al estudiar la obra de un hombre de la talla de Durkheim, es útil preguntarse cómo llegó a caer en el error, y cómo dicho error encaja en todo su sistema de pensamiento. ¿Cómo, pues, llegó Durkheim a *identificar* sociedad y obligación moral?

Es cierto que, incluso en obra tan tardía como *L'éducation morale*, Durkheim no puso, en absoluto, en tela de juicio, conscientemente, su postura positivista general, por ilógico que pudiera ser el mantenerla a la vista de estos desarrollos. Tales modos de pensamiento, importantes y profundamente arraigados, luchan a muerte, especialmente en la mente de un pensador tan tenaz como Durkheim. Así, tiende a mantener todavía el postulado de que la sociedad es una realidad *sui generis*, en el pleno sentido positivista. Esto implica la «realidad» empírica del factor social analíticamente distinto, no sólo para el observador sociológico, sino también para el individuo que actúa. Y, todavía manteniendo esto, lo encaja en el esquema general de análisis antes trazado. Están los tradicionales dominios de la naturaleza, que cabe *grosso modo* denominar herencia y medio, a los que añade un tercero: el social. Razona continuamente por eliminación: tal y tal cosa no pueden corresponder a ninguna de las dos primeras categorías; *deben*, por consiguiente, pertenecer a la tercera [29]. El que la tercera sea una

[29] Véase: *L'éducation morale* y «La détermination du fait moral», en *Sociologie et philosophie*.

realidad *moral* parece una mera especificación de su naturaleza, y nada más, a no ser que se desarrollen sus consecuencias más de lo que las desarrolló conscientemente Durkheim. El término «realidad» lleva todavía connotado un aspecto de naturaleza empírica existente, *tanto* desde el punto de vista objetivo *como* desde el subjetivo.

No ha visto todavía la dificultad central de esta postura, en gran medida porque no ha hecho sistemáticamente la distinción anterior y no ha pensado sus implicaciones. Incuestionablemente, su postura es correcta si se cualifica correctamente. Para el científico observador, los ideales morales de las personas que observa y las reglas de acción que surgen de ellos son, sin duda, factores reales de la acción, cuyas naturaleza y efectos están sujetos al análisis racional de la ciencia. Después de todo, eso es lo que Durkheim y la mayoría de los demás científicos entienden realmente por naturaleza: un conjunto de fenómenos sujetos a análisis científico. En este sentido, una *science des moeurs* es perfectamente razonable y posible: es lo que Durkheim entiende por sociología en su parte central. Pero ésta debe ser considerada como una ciencia explicativa, no como una ciencia normativa, aunque los fenómenos que tiene que explicar sean normas en su relación con la acción humana. No se preocupa de explicar la validez moral de las normas sino su eficacia causal.

El que en esta ciencia, como en cualquier otra en una etapa dada de su desarrollo, se dejen sin explicar ciertos hechos acerca de los fenómenos que estudia —son datos radicales— no es un motivo válido para despreciar sus realizaciones o potencialidades científicas. Porque todas las ciencias empíricas están, en este aspecto, en la misma situación. El elemento empírico de cualquier cuerpo de conocimientos es, necesariamente, un elemento no racional, tan verdaderamente como lo es el conocimiento místico. Todo lo que el científico puede hacer es apuntar y decir: *eso* es lo que quiero decir. La función de la teoría en una ciencia es reducir a un mínimo este elemento empírico; y el avance teórico consiste precisamente en encontrar una explicación racional de hechos que, previamente, había que tomar sólo sobre una base empírica. En los primeros trabajos de Durkheim, la diversidad de tipos sociales es un hecho empírico tan radical que se hizo explicable más tarde.

En general, como se ha dicho, la doctrina *sociológica* de Durkheim es aquí válida, y apenas si cabe sobrevalorar su importancia. Mucha de la dificultad y confusión se debe a que, como todos los positivistas, no se ha interesado *sólo* por una doctrina sociológica sino también por una teoría ética en el sentido positivista; es decir, por una ética *científica*. Esto le impide llevar el análisis lo suficientemente lejos como para darle un sistema general realmente congruente de teoría y metodología. Porque es una exigencia de la ética científica la de que todos los elementos de la acción, excepto el razonamiento lógico, debieran ser hechos del mundo externo, en el sentido científico, *para el actor*. Pero, como se ha señalado una y otra vez, esta opinión es completamente incongruente con la naturaleza del factor de los valores últimos de la acción [30] (como *factor*, no como fines *concretos* u otros elementos concretos). Durkheim, sin embargo, no ve realmente, todavía, esta incongruencia: el análisis precedente, aunque explicita lo que cabe considerar implicaciones muy legítimas de su postura, en esta etapa realmente va por delante de su propio pensamiento. Esto era necesario para llegar a su contenido más significativo.

Hay, sin embargo, una posible postura de compromiso, que es, de hecho, la que adopta. Si los fines, así como los demás elementos de la acción, deben ser considerados como hechos, y si no se distingue claramente entre los puntos de vista del actor y del observador, hay una categoría de fines que se acerca bastante al cumplimiento de estas exigencias: los realmente incluidos en las normas reguladoras reconocidas de una comunidad concreta. Porque, para el observador, la existencia de estas normas comunes como normas es un hecho observable. Se las va a encontrar incluidas en códigos de derecho, en doctrinas religiosas, en la costumbre concreta. El carácter esencialmente normativo para el actor es oscurecido por esta existencia concreta relativa.

Al mismo tiempo, para el actor, punto de vista que importa a la ética, tales normas son también, relativamente, como hechos. En la medida en que realmente regulan la vida comunitaria, son

[30] En términos del sistema de teoría tratado en este estudio. La cuestión ontológica está, como se ha indicado varias veces, fuera de su horizonte.

hechos establecidos: su violación trae consecuencias externas (en forma de sanciones), así como internas. Sobre todo, siempre que la atención se centre, como debe centrarse a efectos *éticos*, en torno a la situación del individuo *concreto* y no en torno al análisis *general* de los elementos de la acción, de nuevo queda oscurecida la distinción entre hecho o condición y norma. Por otra parte, los ideales éticos de los individuos compartidos por la comunidad no cumplen estas exigencias y tienden a no ser considerados.

Este es, esencialmente, el camino por el que Durkheim, aun yendo tan lejos en el reconocimiento de la verdadera naturaleza del control normativo de la acción individual, fue capaz, por un lado, de mantener tan buena parte de la postura positivista en la ética; y, por otro, se vio llevado a elevar la norma *social* a una postura de validez exclusiva y a descartar la independencia ética individual. Así, está en la desgraciada postura de quedarse sin una cosa y sin otra. Se ha alejado tanto del verdadero positivismo que ya no satisface a los positivistas y utilitaristas reales en cuanto a su solvencia científica: para ellos es un metafísico. Para los idealistas éticos, por otra parte, es culpable de la represión de su principio más querido: la autonomía moral individual, y, consiguientemente, se hace acreedor a epítetos incluso tan duros como el de materialista.

Pero, a pesar de estas legítimas objeciones éticas, no hay que perder de vista la inmensa importancia sociológica de la obra de Durkheim. No sólo llegó a un profundo conocimiento de la naturaleza del control social, sino también del papel e importancia de la conformidad moral. Porque es un hecho que la existencia social depende, en gran medida, de un consenso moral de sus miembros, y que el castigo de su ruptura demasiado radical es la extinción social. Es éste un hecho que el tipo de liberal cuyo contexto teórico es esencialmente utilitario es muy capaz de descuidar, con desgraciadas consecuencias tanto prácticas como teóricas [31]. Así,

[31] No se sigue, en modo alguno, de esto que tal consenso deba, debiera o, excepto en un grado muy limitado, *pueda* ser mantenido por la coacción. El mismo Durkheim reiteró continuamente la importancia de la espontaneidad para una acción verdaderamente moral. Es ilegítimo inferir de su postura una fácil justificación de los métodos nazis de control de opinión.

Durkheim es capaz de ofrecer lo que le falta, por completo, a este tipo de teórico liberal: una explicación de por qué la creciente diversidad de opiniones éticas debiera asociarse a la inestabilidad social, la *anomie*, más que, como tales liberales tenderían a suponer, a un aumento de la felicidad.

La inmensa importancia de su realización no es, sin embargo, razón para adoptar una actitud de adulación no crítica y abstenerse de señalar dificultades. A pesar de su reconocimiento del carácter específico de los fenómenos morales, la tenaz adhesión de Durkheim a los modos positivistas de pensamiento tiende a hacerle minimizar continuamente la magnitud de la diferencia entre ellos y los otros hechos de la naturaleza, de los que trata la ciencia positiva. Cabe señalar aquí brevemente dos aspectos de esta diferencia que él no subraya suficientemente en esta etapa.

A pesar de la posibilidad de que las normas, incluidos los ideales éticos, puedan ser tratados como fenómenos empíricos por el observador, no debe nunca olvidarse que son fenómenos de un tipo muy especial: que son, para los individuos que actúan, *normas, ideales*. Lo observable de ellas no es el estado de existencia concreta al que, como postulados, se refieren sino el que los individuos que actúan consideren tal estado de cosas putativo como deseable y, consiguientemente, el que pueda, en grado significativo, considerarse que luchan para realizarlo [32]. Pero el hecho y el grado de la

[32] La dificultad puede expresarse en términos de una doble distinción entre el significado de los términos ideal y real, cuya identificación es la fuente más seria de confusión. Para el observador, como para el actor, la distinción es vital. Para ambos, un ideal es, en cierto sentido, una realidad; es decir: es un hecho que el actor tiene tal o cual ideal. Pero un ideal, puesto que es una norma de *acción*, tiene un doble aspecto. En su aspecto fáctico, un ideal existe, pero su realidad no se agota, como si dijéramos, en su mera existencia; al mismo tiempo, se refiere tanto a un deseable estado *futuro* (incluido el mantenimiento en el futuro del presente estado de cosas) de lo empírico —*fuera de* sí mismo— como al estado subjetivo *presente* del actor, el primero de los cuales debe realizarse (en parte, al menos) mediante la acción; desde luego, con la posibilidad de fracaso. Como realidad del mundo *externo*, un ideal existe para el observador, pero *no* existe necesariamente el estado de cosas futuro al que se refiere. Por otra parte, para el actor

realización no son cuestiones cuya solución venga dada en la mera existencia de normas ideales como tales sino que sigue siendo un problema. Depende del *effort* de los individuos que actúan, así como de las condiciones en las que actúan. Este elemento activo de la relación de los hombres con las normas, su aspecto creador o voluntarista, es precisamente lo que tiende a minimizar el enfoque positivista: porque piensa en términos de la actitud pasiva, adaptativa, receptiva, inserta en el ideal de un científico empirista.

Durkheim, sin duda, no está libre de este sesgo, incluso en esta etapa posterior. Es esto esencialmente lo que subyace a la implicación, que tan a menudo se le atribuye, de identificar el *statu quo* con el ideal. Porque, a no ser que se tenga el mayor de los cuidados, el tratamiento de los ideales como hechos corre gradualmente el peligro de idealizar cualesquiera hechos conocidos. El único modo de evitar este peligro es insistir continuamente en el peculiar carácter de los ideales como elementos de la acción y en su radical distinción de los elementos de la situación del actor: los elementos «condicionales».

Se sigue de estas consideraciones no sólo el que una postura metodológica empírica es insostenible en las ciencias que tratan de la acción humana sino el que es de un tipo especial la abstracción implicada en algunos, al menos, de sus conceptos más importantes. Y es que el rasgo más fundamental del cambio estudiado en la postura de Durkheim es el desplazamiento de los elementos «sociales» desde lo que es, en términos subjetivos, un status «fáctico» o condicional hasta un status normativo. Es esto lo que hace tan vital la distinción entre el punto de vista objetivo y el subjetivo, porque introduce una asimetría entre los dos en cuanto al status de los elementos normativos. Son, desde el punto de vista objetivo, elementos fácticos; de otro modo no serían observables, y habría que negarles un puesto en un cuerpo de conocimientos científicos. Pero, al mismo tiempo, desde el punto de vista subje-

existe *como* ideal, pero no como una realidad del mundo externo, en cualquier sentido. El único modo de que eso suceda es que se realice en la acción; es decir: que deje de existir como ideal. Es absolutamente preciso, en aras de la claridad de ideas, el tener continuamente presente estas distinciones.

tivo, su status es radicalmente distinto: es el de elementos «ideales», normativos, que, si tienen alguna referencia fáctica, no es a un estado de cosas realmente existente, sino, cuando más, a un estado de cosas fáctico, que no cabría producir o mantener sin esfuerzo. Su realización depende de que el actor produzca ciertos cambios en el presente estado o impida que tengan lugar ciertos cambios [33].

La diferencia entre los elementos normativos y no normativos se pone muy vívidamente de relieve en el tipo de concepto que se refiere a una entidad o estado de cosas ficticia o potencialmente concretos. Un concepto normativo no es sólo abstracto en el sentido en el que, por ejemplo, es abstracto el concepto de una máquina sin fricción, en el que, a efectos del análisis entre manos, *no* existe en el momento. Es también abstracto en el sentido de que *si* existiese, o pudiese existir, aparte de la acción en el contexto concreto y particular en cuestión, no podría tener significado normativo, porque un concepto normativo siempre se refiere fácticamente a un estado de cosas cuyo advenimiento o mantenimiento exige, en algunos aspectos, acción. Al menos en los términos empleados por la teoría mecánica, la *idea* de una máquina

[33] Como se indicó al comienzo del análisis (cap. II), es esencial al esquema de la acción una referencia futura. Pero la distinción analítica esencial entre los elementos normativos y condicionales tiene lugar entre los aspectos de un estado de cosas futuro dado que cabe predecir se produciría sin intervención del actor y las diferencias del estado de cosas «real» respecto de este estado de cosas hipotético atribuibles a la intervención del actor en la situación. Sólo estas *diferencias* pueden ser imputadas a elementos normativos. Hay dos tipos ideales principales de situación a los que es aplicable esta distinción analítica: 1) donde el estado de cosas predicho será una continuación del estado inicial, y el fin es variar en ciertos aspectos este estado de cosas; 2) donde cabe predecir que, si el actor dejase de intervenir como lo ha estado haciendo, el estado de cosas inicial cambiaría automáticamente, pero el fin es mantenerlo invariable. En este último caso, lo que cabe atribuir a factores normativos es la diferencia entre el estado de cosas inicial continuado y en lo que dicho estado se *habría* convertido si el actor hubiera retirado su intervención del curso «natural» de los acontecimientos. Desde luego, los casos concretos reales están constituidos por muchas permutaciones y combinaciones distintas de los elementos formulados en estos dos tipos.

antifricción no puede influir en la conducta de las ruedas, vástagos, cilindros y válvulas. Esta idea no actúa reduciendo la cantidad de fricción, excepto a través de la mente de un ingeniero; es decir: por un proceso de acción. Pero hay toda clase de razones para creer que la idea de «igualdad» influye en la conducta de los seres humanos y realmente, en ciertos aspectos, reduce el grado de desigualdad. Así, el concepto de «tipo social», tan importante para Durkheim, no se refiere, en primer lugar, a la estructura específica del nexo realmente existente de las relaciones sociales sino más bien al nexo de elementos normativos *de* la sociedad concreta. Es allí donde se encuentran algunos, al menos, de los elementos diferenciadores más importantes. La divergencia de tipos sociales, tal y como los trata Durkheim, es, fundamentalmente, una cuestión de divergencia de sistemas de valores comunes. A no ser que se tenga claramente presente este peculiar carácter normativo de tantos conceptos de la teoría de la acción, surge, inevitablemente, la confusión.

Otra dificultad que cabe indicar se refiere al modo en que se concibe la relación del individuo con la realidad social. Como se ha visto, el modo de análisis positivista tradicional consiste en tomar una unidad *concreta* y estudiar la acción, sobre ella, de fuerzas del «exterior». Cuando esto se aplica al individuo humano, en las ciencias sociales, lleva al intento de tomar al individuo *concreto* y estudiar la acción sobre él de fuerzas sociales. Así, la sociedad viene a ser considerada como un medio, de modo que si no está, realmente, separada espacialmente del individuo, dicho individuo es, al menos, definible como una entidad concreta aparte de ella. En términos subjetivos, constituye para él una categoría de hechos.

Pero, si el elemento social se convierte en un elemento constitutivo de la personalidad concreta propia del individuo, entonces su relación con la sociedad debe ser considerada en términos muy distintos. No es tanto que esté situado en un medio social sino que *participa* de una vida social común. En este sentido específico, la relación debe ser considerada en términos orgánicos, no en términos mecanicistas. El individuo concreto no es concebible sin un sistema de valores bien definido, compartido, en cierta medida, con otros miembros de la comunidad. Esto trasciende el vago concepto general de relación orgánica. El elemento moral espe-

cífico la define mucho más estrechamente. Pero, de nuevo, es necesario tener cuidado al interpretar esto. Lo que se comparte no es simplemente el hecho empírico de ciertos rasgos comunes de conducta concreta. Subyace a esto, y en parte lo explica, la copartición en ideales y normas comunes, de los que la conducta común es, en el mejor de los casos, una realización parcial. Así, de nuevo hay que traer a colación el elemento normativo. En biología, se considera que un órgano está en una relación puramente «fáctica», no normativa, con el organismo en su conjunto [34]. Hay una relación funcional entre parte y todo. En el caso del factor social, el individuo no es simplemente, en este sentido fáctico, parte de la sociedad, sino que comparte también una comunidad de valores, cuya «existencia» es necesaria para su papel funcional y fáctico, y en parte lo explica.

EL PAPEL DE LAS INSTITUCIONES

Estas dificultades muestran que Durkheim no había, en modo alguno, alcanzado una conclusión final en su desarrollo, sino sólo una estación de paso. Antes de su muerte, dio un importante paso más. Pero ese paso estaba tan estrechamente asociado a su estudio de la religión y a su interés por un conjunto muy distinto de problemas empíricos que es mejor aplazar hasta el próximo capítulo incluso su aplicación a la teoría del control social. Antes de continuar con eso, será útil trazar, breve pero sistemáticamente, el principal perfil positivo de la teoría del control social de Durkheim en este punto. Estaba tan preocupado con los puntos emergentes de su teoría que podía dar la impresión de no tener en cuenta otros elementos: en cualquier caso, nunca los relacionó, explícitamente, entre sí. Además, a causa de las dificultades que acabamos de reseñar, es necesario realizar una cierta elaboración y poner las cosas de un modo distinto al en que las puso el mismo Durkheim. Pero, al hacer esto, se intentará permanecer fiel a las ideas fundamentales de su teoría.

[34] Parece, sin embargo, que el «tipo» de una especie implique, de algún modo, un elemento teleológico.

El mejor acercamiento consiste en seguir hacia atrás, hasta cierto punto, el desarrollo de Durkheim. Lógicamente, la prioridad corresponde a las cosas a las que, cronológicamente, llegó al final. El punto de partida lógico es el de que el sistema de valores últimos es un elemento importante de la acción humana analizado en términos *generales*. Este sistema de valores se manifiesta para un individuo, en cierto aspecto, como fines últimos formulados, más o menos explícitamente, en un sistema organizado, cuya organización pondrá de manifiesto, al ser analizada, un conjunto limitado de principios que regulan la conducta. Aplicado a la regulación permanente de la conducta, en un conjunto de condiciones relativamente estables, tal sistema de valores resulta también incluido en un conjunto de reglas normativas. No sólo sirven directamente como fines de actos específicos y de cadenas de los mismos sino que regulan en su conjunto, o en gran parte, el complejo de acción del individuo. Para un gran número, de hecho para la gran mayoría de las acciones, no definen los fines inmediatos sino que, más bien, definen modos y condiciones en los que deben o pueden realizarse acciones que persigan fines inmediatos. Así, de considerar el tratamiento de Durkheim surge la distinción entre dos modos de la relación de los valores con la acción concreta: en primer lugar, la definición de los fines inmediatos de cadenas de acción específicas; en segundo lugar, la inclusión en un conjunto de reglas que regulan un complejo de acciones específicas. Durkheim se interesó mucho más inmediatamente por la última relación que por la primera.

Las condiciones de la coexistencia de una pluralidad de seres humanos en el mismo espacio físico son tales que, si los elementos normativos son, de algún modo, importantes, es imposible que sean realizados por una pluralidad fortuita de valores últimos. De ahí la consecuencia, negativamente, de que los valores últimos de los miembros individuales de la misma comunidad deban estar, en grado significativo, integrados en un sistema común a estos miembros. Además, hay, como han mostrado Durkheim y otros, sobre todo Piaget, muchas pruebas positivas de que no están simplemente los sistemas ya existentes de valores últimos integrados en un sistema social sino que los valores últimos de los individuos mismos se desarrollan en los procesos de interacción social. Así,

Durkheim, en su estudio de la *anomie* y en *L'éducation morale*, ha mostrado que muchos individuos, o la mayoría, al ser privados de un sistema relativamente estable de normas socialmente dadas, sufren una desintegración personal que destruye la calidad moral de su conducta. Análogamente, Piaget ha mostrado que, no sólo las actitudes morales, sino incluso el pensamiento lógico del que depende la moralidad sólo se desarrollan como un aspecto del proceso de socialización del niño. Este testimonio confirma la prueba negativa de la imposibilidad de una sociedad verdaderamente utilitaria.

La realidad moral de la que se ha ocupado la sociología de Durkheim es, pues, este sistema de valores últimos comunes a los miembros de la comunidad en su relación con sus acciones individuales. Puesto que las condiciones externas no son, en modo alguno, completamente determinantes de formas sociales específicas, es, en general, probable *a priori* que cada comunidad social se caracterice, aparte de por relaciones genéticas y difusionistas con otras, por un sistema peculiar en muchos importantes aspectos. Además, este sistema no abandonará a los individuos que estén bajo él en la doble relación anterior: en primer lugar, definiendo los fines directos de actos específicos y de complejos de ellos; en segundo lugar, como un cuerpo de reglas que regulan el complejo de acciones, por diversos que sean sus fines inmediatos. Cuanto más se separen estos fines inmediatos, en la cadena medio-fin, a partir del sistema de valores últimos que sancionan el sistema de reglas, más tenderán las reglas a aparecer ante los individuos sujetos a ellas como moralmente neutrales, como meras condiciones de la acción. Y, puesto que los fines de la gran mayoría de las actividades prácticas están muy lejos de los valores últimos [35], hay una fuerte tendencia a la evasión. Porque, en sí misma, la actitud de conveniencia, que considera a una regla como «condición» moralmente neutral no contiene motivo alguno de obediencia.

[35] El grado en que esto suceda depende de cierto número de distintas condiciones. Se pone muy de relieve en el tipo de situación que Durkheim analizó en la *Division of Labor:* un sistema de puras relaciones de contrato. Resulta mucho menos claro en un tipo distinto de situación: la de *Gemeinschaft*, que será brevemente expuesta después (véase cap. XVII, nota apéndice).

Exactamente del mismo modo que intentamos apartar los obstáculos físicos a la realización de nuestros fines, en la medida en que eso esté dentro de nuestro poder, tendemos, en ciertas circunstancias, a hacer lo mismo con los obstáculos sociales.

Como mantiene Durkheim, constante y muy correctamente, la capacidad de los deseos individuales de expansión es, a falta de control normativo, ilimitada. La demanda de más y más medios para la satisfacción, especialmente de los medios abstractos y peculiares —poder y riqueza— no conoce un fin asignable. De aquí que el sistema de control normativo esté continuamente sujeto a un «bombardeo de intereses». Un debilitamiento del control por medio de la autoridad moral tiende a provocar un sustituto en forma de sanciones: una sustitución de las consecuencias externas y desagradables para suministrar un motivo de obediencia en lugar del sentido moral interno del deber. Así, del significado final de Durkheim de la compulsión, la lógica de la situación lleva de nuevo al segundo. No puede caber duda de que ambos juegan su papel en el funcionamiento real de las normas sociales.

Pero es necesario entrar un poco más plenamente en su recíproca relación. La dificultad de la compulsión en el sentido de sanción, como base para la puesta en vigor de un sistema de normas, en su conjunto, es que no puede generalizarse. La teoría hobbesiana es el intento clásico de hacerlo; y se derrumba, en parte por la necesidad de organización para aplicar la coacción, que no puede descansar sobre la coacción en el mismo sentido. Así, Hobbes se ve forzado a recaer en un grado muy irreal de esclarecimiento del propio interés, en el punto crucial de la formación del contrato con el soberano; y, luego, de este contrato derivó un elemento de *legitimidad* que trasciende a la compulsión en el sentido de sanción.

La principal base, pues, de la eficacia de un sistema de reglas, en su conjunto, estriba en la autoridad moral que ejerce. Las sanciones sólo constituyen un fundamento secundario. Durkheim pone esto de relieve, de modo sorprendente, en su interpretación del papel del castigo [36]. La teoría del castigo correspondiente a la

[36] En, especialmente, *L'éducation morale*, págs. 181 y siguientes, y «Deux lois de l'évolution pénale», *L'anneé sociologique*, vol. V.

versión de sanción de la compulsión es, desde luego, la teoría de la disuasión. Se considera que la función del castigo es la de evitar la violación de las reglas por el miedo a las consecuencias. Pero Durkheim muestra empíricamente que, en gran medida, el castigo no tiene este carácter. Es una expresión simbólica de la actitud de la comunidad hacia el crimen: un severo castigo es un modo de reafirmar la santidad de la norma que el criminal ha roto. Es de significado simbólico, no utilitario: una relación que, como se verá en el próximo capítulo, es de la máxima importancia para Durkheim. Si esto no fuese así, se vincularían los más severos castigos a los crímenes que se tiende más fuertemente a cometer más bien que a los considerados más serios, lo que no es, en modo alguno, empíricamente cierto [37].

De aquí también otra consecuencia importante. En la medida en que la verdadera actitud del criminal hacia la regla sea la moralmente neutral de cálculo de las consecuencias, más actuarán como instrumentos de disuasión reales las sanciones eficazmente aplicadas. Pero, en la medida en que se acepta como obligación moral una regla, falta esta actitud de cálculo. En general, para el ciudadano ordinario, su horror del crimen es tan fuerte que sólo podría cometerlo bajo una tensión emocional tan intensa que el cálculo estaría completamente fuera de lugar. La teoría del castigo de Durkheim encaja en este caso, al que no consigue, en absoluto, solucionar la teoría del instrumento de disuasión. Y, con respecto al crimen en las comunidades muy integradas, es, sin duda, el caso más importante.

Pero la vital distinción entre estos dos tipos de compulsión no debiera llevar a la errónea interpretación de que son mutuamente excluyentes en la vida concreta. Porque, si la teoría del castigo de Durkheim es correcta, la severidad del castigo se debe, fundamentalmente, a que una fuerte convicción general sobre la santidad de la regla, sobre la fuerza de la vinculación moral a ella, provoca una reacción correspondientemente fuerte contra su vio-

[37] Por ejemplo: es muy dudoso que, entre la población «respetable» normal, el porcentaje de asesinatos aumentaría apreciablemente si se aboliese todo castigo del asesinato. El miedo a la silla eléctrica es, probablemente, despreciable como instrumento de disuasión.

lación. Luego una situación social «integrada», en la que los individuos estén fuertemente vinculados por un sentido de obligación moral hacia su cuerpo legal regulador, tenderá a estar caracterizada por fuertes sanciones respecto de la obediencia a él. La existencia de estas sanciones no es, así, necesariamente un índice de la tendencia a violar las normas; es, más bien, lo opuesto. En tal sociedad, si un indivuduo aislado, o pequeños grupos de ellos, adoptan una actitud moralmente neutral hacia las normas, es todavía, generalmente, en su interés por adaptarse a ellas [38]. De hecho, deben distinguirse dos razones para la aparición de severas sanciones, en un sentido opuesto; como lo hizo Durkheim, en lo esencial, en un importante artículo [39]. Por una parte, son un índice de la fuerza de la *conscience collective* (en este caso, claramente: «*conscience*», no «*consciousness*»); por otra, de la ruptura del control, mediante la autoridad moral, y de la creciente necesidad de un sustituto.

Así, en toda sociedad existe tal cuerpo de reglas normativas de la acción: la encarnación de valores comunes últimos. En un aspecto principal, la integración de la sociedad ha de ser medida en términos de los grados en los que se vive de acuerdo con estas reglas por motivos de obligación moral. Pero, además de esto, está siempre el motivo del «interés», que, mirando a las reglas como, esencialmente, condiciones de la acción, actúa en términos de la ventaja personal comparativa de la obediencia o desobediencia y de la aceptación de las sanciones que habrá de sufrir.

Una vez firmemente establecida la autoridad de un cuerpo de reglas, tal cuerpo puede permanecer intacto a través de una considerable variación de estos motivos; porque se desarrolla un entrelazamiento de intereses en el mantenimiento del sistema.

[38] Es el no conseguir ver claramente esta relación lo que vicia buena parte del razonamiento teórico de la muy interesante obra de B. Malinowski: *Crime and Custom in Savage Society*. Hay, sin duda, un entrelazamiento de intereses individuales, entrelazamiento que es un elemento del mantenimiento de la conformidad con las normas; pero eso no prueba que sea la base fundamental del sistema de control normativo en su conjunto. La crítica, por Malinowski, a Durkheim está completamente fuera de lugar.

[39] «Deux lois de l'évolution pénale», *L'année sociologique*, vol. V.

Pero la fuente última del poder que está detrás de las sanciones es el sentido común de vinculación moral a las normas; y cuanto más débil se hace, cuanto mayor es la minoría que no lo comparte, más precario es el orden en cuestión. Porque este entrelazamiento de intereses es algo frágil, que puede ser roto, en puntos vitales, por alteraciones comparativamente insignificantes de las condiciones. Un orden social que sólo descanse sobre el entrelazamiento de intereses, y, así, últimamente, sobre las sanciones, apenas es, por consiguiente, empíricamente posible, aunque quizá sea teóricamente concebible, dado el orden como supuesto inicial. Porque, por una parte, cuanto mayor es la necesidad de sanciones, más débil es la fuerza última que está detrás de ellas; por otra parte, siendo como son las condiciones de la vida social humana, apenas pueden evitarse durante mucho tiempo alteraciones capaces de romper un orden tan frágil e inestable, excepto, quizá, cuando hay un grado excepcionalmente alto de aislamiento de fuerzas perturbadoras [40].

[40] Puede ahora resolverse la «contradicción» entre los dos aspectos de la primera fase de la obra de Durkheim, en cuanto ejemplificados en la diferencia entre sus interpretaciones del suicidio y del crimen apuntadas al final del capítulo anterior. Lo fundamental es la relación del individuo con una norma que le presiona de uno de los dos modos principales. Pero esto sólo es la más simple unidad «atómica», a partir de la que se construye una interpretación de tales fenómenos sociales, consistente en la relación de un individuo aislado con una norma bien definida y aislada. Cuando se introduce la nueva complicación de la relación de una pluralidad de individuos con un sistema, más o menos bien integrado, de normas comunes, se desarrollan otros efectos indirectos. Hay varios modos de influencia de éstas sobre el suicidio. El más claro es, quizá, el del *suicide anomique*. Consiste allí la situación en que, puesto que, por cualesquiera razones, el individuo ya no está suficientemente bien integrado en un sistema de normas que, sobre todo, define sus fines de acción y sus actitudes de valor, no hay disciplina organizada sobre sus deseos ilimitados y el resultado último es un sentido de frustración que, en situaciones extremas, desemboca en el suicidio. La causación aquí no es, en modo alguno, exclusivamente «naturalista», en el sentido de que el elemento normativo sea enteramente esencial, sino que, por otra parte, no hay motivo para suponer que el suicida sea consciente de la verdadera causa de su acto. De lo que

Así, el resultado de esta fase de la evolución de Durkheim ha sido la aparición, en perfil, de una teoría del control social sobre la base del esquema de la acción. Desde puntos de partida iniciales ampliamente divergentes, su esquema ha evolucionado hasta un punto en que corresponde, en todo lo esencial, a lo que se desarrolló antes en relación con la teoría de Pareto. La diferencia no estriba en el resultado, sino en el proceso por el que se llegó a sus respectivas conclusiones. Pareto empezó con el análisis del acto individual en términos del esquema medio-fin. De ahí surgió en el análisis de su obra, en primer lugar, la vital distinción entre los elementos normativos y no normativos de los sistemas de relaciones medio-fin. Sólo tras un desarrollo mucho mayor de la lógica de concebir como un todo sistemas de tales relaciones, surgieron las concepciones de un sistema de fines últimos y de los fines de una

es consciente es de una situación inmediatamente intolerable. Pero esta situación se compone, entre otras cosas, de la relación de éste y de otros muchos individuos con los valores últimos y con las normas.

Los casos de suicidio *egoiste* y *altruiste* son algo distintos. Aquí no se trata del fallo de un control normativo sino, más bien, de un tipo peculiar de control. En primer lugar es, de nuevo, cuestión de creación de un tipo especial de situación: una responsabilidad religiosa muy pesada, por ejemplo, que a menudo resulta excesiva para el individuo. Aquí, aunque el acto es la violación de una norma (la prohibición religiosa del suicidio), es, en parte, causado por los efectos indirectos de la relación con los demás. En el caso del suicidio altruista, se crea una situación igualmente intolerable, pero a menudo hay también, al mismo tiempo, una presión *social* directa sobre el acto mismo, como en el «suttee» o en el harakiri.

Así, el aspecto «naturalístico» de las *courants suicidogènes* de Durkheim resulta ser, como el de las leyes económicas, cuestión de las ramificaciones de los efectos indirectos de la acción en términos de, y en relaciones individuales con, los elementos normativos. En este caso especial es fundamentalmente en su aspecto de reglas normativas, más que, como en el caso económico, en el de fines inmediato. No es, así, necesario, para que las normas puedan actuar como «causas» de fenómenos, que sirvan de motivos conscientes directos de todos los individuos a los que afectan. Un rechazo de la teleología, en este sencillo sentido, no fuerza a uno a aceptar la causación naturalista como única alternativa.

colectividad. La concepción resultante de un sistema de acción social ha trascendido, claramente, el «atomismo» tan estrechamente asociado, históricamente, al empleo del esquema intrínseco medio-fin.

Durkheim, es cierto, también empezó con algunos elementos del análisis intrínseco medio-fin, y con el criterio «científico» de racionalidad. Pero su línea de razonamiento, a partir de este punto, se separó, casi inmediatamente, de la de Pareto, para no convergir de nuevo hasta una etapa muy posterior. El teorema sociologístico fue para él el resultado de su primera orientación crítica hacia sus problemas. Su primer intento fue el de encajar esto dentro del esquema subjetivo inicial, mediante la distinción de la realidad social como una categoría independiente de hechos referentes al mundo externo, en cuanto visto por el actor. Este enfoque oscureció intrínsecamente el carácter específico de los elementos normativos. Pero, a lo largo del camino recorrido, demostró gradualmente ser insostenible, dando paso, aunque no completamente, a un modo de análisis radicalmente distinto. En primer lugar, el hecho de que subrayase la importancia empírica de la determinación de la acción por un cuerpo de reglas normativas exigió un modo de concebir la «realidad» implicada radicalmente distinto del de las condiciones fácticas de la acción. Sin embargo, no podían extraerse todas las consecuencias de este paso hasta que no apareciese, en lugar de una actitud «científica», moralmente neutral, hacia las reglas que implicase el evitamiento de las sanciones [41] como causa dominante de conformidad, la actitud de respeto, la aceptación de la obligación moral. Este paso desplaza claramente el elemento social, a efectos analíticos, desde la categoría objetiva de los hechos, o condiciones de la acción, hasta un status normativo, subjetivo. El elemento de compulsión sólo queda en forma de sentido de la obligación, de «exterioridad», en cuanto que es un sistema de normas vinculantes, no privativas de un individuo dado sino común a los miembros de una sociedad. Así, el esquema metodológico de Durkheim fue puesto, de nuevo, de acuerdo con la definición original de la *conscience collective*.

[41] O buscando una ventaja positiva. La elección, por Durkheim, de las sanciones como elemento dominante del «interés» es un accidente histórico. No cambia las cosas en el presente contexto.

El considerar que la esencia de, cuando menos, un elemento principal de orden e integración del sistema social es un sistema de valores comunes está directamente de acuerdo con el resultado del razonamiento de Pareto. Pero el enfoque distinto de Durkheim hizo que subrayase un modo distinto de relación de este sistema de valores con la acción individual. No era sino natural que Pareto, pensando en términos de sistemas medio-fin en el polo racional, como en su segunda sociedad abstracta, formulase muy precisamente la integración de los sistemas de acción en el concepto del «fin que la sociedad debiera perseguir». Durkheim, por otra parte, partió de la consideración de las condiciones sociales de la acción individual. Encontró entre éstas un papel crucial que podía jugar un cuerpo de reglas independiente de los fines inmediatos de la acción. En el fondo, se ve que estas reglas son susceptibles de interpretación como manifestaciones del sistema de valores comunes de la comunidad. Es por esto por lo que son capaces de ejercer autoridad moral sobre el individuo. En la medida en que los fines inmediatos de los actos concretos estén separados de los fines últimos por muchos eslabones de la cadena medio-fin, aunque estos fines últimos estén de acuerdo con el sistema común de valores últimos, hay necesidad de un sistema regulador de normas, explícito o implícito, legal o consuetudinario, que mantenga la acción, de las varias maneras antes detalladas, de acuerdo con ese sistema. La ruptura de este sistema es la *anomie* o la guerra de todos contra todos.

Este cuerpo de reglas reguladoras de la acción en la búsqueda de fines inmediatos puede, en la medida en que ejerce autoridad moral derivable de un sistema de valores comunes, recibir el nombre de instituciones sociales [42]. Es un elemento cuyas relaciones con la estructura de los sistemas de la acción no se ponen explícitamente de manifiesto en la obra de Pareto [43]. El papel que

[42] Es interesante y significativo, para comprender la línea principal del pensamiento de Durkheim, el que, en esta etapa, sólo le interese la relación de las instituciones con la motivación individual, no con la estructura social. La última relación, tan importante para la *Division of Labor*, se ha desvanecido por completo. Reaparecerá, después, en este estudio, en relación con la obra de Max Weber.

[43] Está, presumiblemente, ampliamente implicado en la persistencia de los agregados y en los residuos de la sociabilidad.

Durkheim asigna a las instituciones sociales no está, sin embargo, en contradicción con el esquema analítico surgido del anterior estudio de la obra de Pareto, pero constituye un complemento muy valioso de ella, susceptible de encaje en el mismo sistema teórico.

En dos ocasiones, el mismo Durkheim definió la sociología como la ciencia de las instituciones [44]. Esta definición realmente corresponde estrechamente a esta fase de su pensamiento. En esta época, se inclinaba a creer que el aspecto institucional de la realidad social, en este sentido, era el de mayor importancia. Pero esta opinión no tiene en cuenta la fase todavía posterior de su desarrollo, a la que se dedicará el próximo capítulo. Allí dio otro nuevo paso importante en la ampliación del horizonte del esquema analítico de la estructura de la acción, para incluir elementos estrechamente asociados a la concepción del elemento social a la que había llegado, pero no adecuadamente tratados, en modo alguno, en su primer desarrollo, ni realmente en cualquier rama de la tradición en la que creció [45].

[44] *Règles*, 2.ª ed., Prefacio, pág. XXIII; *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, nota a pie de la pág. 523.

[45] Lo que cabe considerar como una exposición clásica de la verdadera visión positivista de las instituciones, radicalmente incongruente con la de Durkheim, es la de F. H. Allport: «En la Ciencia Natural, la institución del sentido no es, en absoluto, un concepto sustantivo». Los hechos a los que se suele apuntar son, para Allport, simplemente complejos de hábitos. En su terminología, Allport tiene mucha razón, puesto que todo el concepto del control normativo no tiene significado desde el punto de vista de una «ciencia natural»; es decir: desde un punto de vista positivista. La «falacia institucional», de la que habla Allport, es, en verdad, una hermana gemela de la «falacia de grupos»; de hecho, resulta ser lo mismo. Véase su artículo en «Journal of Social Forces», 1927, y su libro *Institutional Behavior*, 1933.

CAPITULO XI

EMILE DURKHEIM, IV: FASE FINAL RELIGION Y EPISTEMOLOGIA

El interés de Durkheim por los fenómenos de la religión se remonta a la primera parte de su carrera. Jugó un importante papel en la exposición de la solidaridad mecánica en la *División del Trabajo*. Destaca, de nuevo, en el estudio de la relación entre religión y suicidio. En fecha relativamente temprana, en el volumen III de *L'année sociologique*, intentó una definición de la religión. Pero sólo en 1912, unos quince años después de la aparición de su última obra importante previa, publicó un amplio estudio de campo.

Desde muy pronto tuvo un sentimiento general de que la religión y la vida social tenían una relación peculiarmente íntima [1]. Pero sólo cuando el desarrollo de su teoría del control social hubo llegado hasta el punto hasta el que ha sido estudiado en el último capítulo, se abrió realmente el camino para hacerle un puesto adecuado a la religión en su sistema sociológico. No sólo la encajó entonces en su sistema; a su vez, su estudio se convirtió en el principal factor empírico de las modificaciones que llevaron a la fase final de desarrollo de su estructura teórica general.

Es digno de observación el que Durkheim compartía este sentimiento de la íntima conexión entre religión y sociedad con

[1] Es interesante observar que, en una carta abierta replicando a la acusación de Deploige de que su realismo social era «made in Alemania», Durkheim negaba la acusación y decía que la mayor influencia sobre su pensamiento, además de la de Comte, procedía de los historiadores ingleses de la religión, especialmente de Robertson Smith. Esto sucedía en 1907. Véase S. Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie.*

las otras dos figuras más importantes de este estudio: Pareto y Weber. Como se ha visto, la religión, entendida algo vagamente, vino a ser para Pareto un elemento principal de la acción no lógica. Fue, ciertamente, uno de los elementos principales descuidados por los teóricos, que habían subrayado la acción lógica; sobre todo, por los que adelantaban interpretaciones económicas y tecnológicas. Análogamente, Weber, reaccionando frente al materialismo histórico marxista, encontró en sistemas de valores religiosos el elemento central que había descuidado. Pero la «circunstancia» de Weber era distinta de la de los demás. Lo que ahora interesa es que Pareto y Durkheim, los dos teóricos de los que trata este estudio, muy íntimamente relacionados con el pensamiento positivista ambos, especialmente en sus últimas fases, se enfrascaran en la sociología de la religión.

Este interés es, realmente, muy significativo. En el pensamiento positivista de los siglos XVIII y XIX, la tendencia fue, sin duda, la de menospreciar la importancia de la religión, o en general o con el advenimiento de la teoría de la evolución, para las últimas fases del proceso evolutivo. Se ha visto que este interés estaba implicado en la llegada de Pareto a una situación radicalmente en desarmonía con el sistema positivista con el que gran parte de su pensamiento tenía estrecha afinidad. Lo mismo es cierto de Durkheim. Aunque, como ha mostrado el último capítulo, ha ido lejos, a otros respectos, en esta dirección, fue su estudio de la religión el que completó el proceso y, como si dijéramos, hizo irrevocable su ruptura con el positivismo.

Para este estudio, Durkheim, en lugar de hacer un amplio estudio comparativo de las religiones históricas, eligió el método del experimento crucial, el estudio intensivo de un limitado cuerpo de hechos: los del totemismo australiano. Lo que interesa ahora fundamentalmente no son los aspectos concretos de este concreto material empírico sino las ideas generales que desarrolló en su estudio sobre él. Es innecesario, a los presentes efectos, ser introducido en las controversias empíricas sobre su interpretación detallada del material australiano [2] o, incluso, sobre el puesto del

[2] No se debe entender esta afirmación en el sentido de que los hechos no importan en general o no son importantes para la exposición

totemismo en la evolución de la religión en general. No importa mucho si Durkheim tiene razón en su pretensión de que el totemismo es la más primitiva de todas las religiones, porque el interés actual se refiere a los elementos fundamentales comunes a toda acción humana en sociedad, primitiva o no.

Merece la pena el indicar que aquí, de nuevo, Durkheim ha escrito una monografía que, como *Le suicide*, es de un tipo extraordinario. Aunque sólo estudie, ostensiblemente, un material empírico estrechamente técnico, que cabría pensar tiene poco interés general, se las arregla para hacer de él el vehículo para un razonamiento teórico de desusado alcance. Así, mientras *Les formes élémentaires de la vie religieuse* es, en un aspecto, una monografía técnica sobre totemismo australiano, es, al mismo tiempo, una de las escasas obras importantes sobre teoría sociológica. Es, desde luego, este aspecto el que tiene interés aquí. Pero, antes de entrar en su contenido, cabe sugerir que Durkheim, en estos dos ejemplos, ha fijado el modelo de un tipo de estudio monográfico que bien pudiera ser más frecuentemente imitado. De hecho, sólo cuando una monografía es, al mismo tiempo, un ensayo de teoría, puede ser el más alto tipo de estudio empírico. Durkheim tuvo la facultad de combinar los dos aspectos de un modo que suministró modelos futuros sociológicos. Desgraciadamente, es improbable que muchos alcancen esta preeminencia en la combinación.

siguiente. Sucede, más bien, que los hechos importantes para esta exposición no figuran entre los polémicos. Sólo están implicadas algunas afirmaciones de hecho muy amplias. Las realmente cruciales son, como se verá: 1) que hay una distinción básica de actitud hacia las clases de cosas que Durkheim designa «sagradas» y «profanas»; y 2) que las cosas sagradas tiene un significado simbólico. Ninguno de estos dos postulados ha sido atacado con éxito en relación con el material australiano. Por otra parte, cuestiones tales como los detalles de los sistemas de parentesco o de rituales concretos no son importantes para el razonamiento presente.

Teóricamente, hay dos elementos distintos, aunque entrelazados, en las *Formes élémentaires:* una teoría de la religión y una epistemología. La teoría de la religión será estudiada primero, puesto que constituye el vínculo de conexión indispensable entre lo anterior y la epistemología.

Hay dos distinciones básicas de las que parte Durkheim. La primera es la distinción entre lo sagrado y lo profano [3]. Es una clasificación de las cosas en dos categorías: en su mayor parte, cosas concretas; a menudo, aunque en modo alguno siempre, cosas materiales. Las dos clases no se distinguen, sin embargo, en términos de cualesquiera propiedades intrínsecas de las cosas mismas, sino en términos de actitudes humanas hacia ellas. Las cosas sagradas son cosas separadas por una actitud peculiar de respeto, que se expresa de varios modos. Se consideran imbuidas de peculiares virtudes, poseedoras de especiales poderes. El contacto con ellas es o especialmente ventajoso o especialmente peligroso o ambas cosas. Sobre todo, las relaciones del hombre con las cosas sagradas no son tomadas como algo corriente, sino siempre como materia de especiales actitudes, especial respeto, especiales precauciones. Para anticipar un resultado del último análisis, las cosas sagradas se distinguen porque los hombres no las tratan de un modo utilitario, no las utilizan normalmente como medios para los fines a los que, en virtud de sus propiedades intrínsecas, se adaptan, sino que las sitúan fuera de estas otras cosas profanas. Como dice Durkheim [4], la actividad profana por excelencia es la actividad económica. La actitud de cálculo de la utilidad es la antítesis del respeto hacia los objetos sagrados [5]. Desde el punto de vista utilitario, ¿qué más natural que los aus-

[3] *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, págs. 50 y siguientes. Todas las referencias de este capítulo son a la segunda edición francesa.

[4] «Le travail est la forme éminente de l'activité profane». *Formes élémentaires*, pág. 439.

[5] *Ibid.*, pág. 296.

tralianos matasen y comiesen su animal totémico? Pero, puesto que es un objeto sagrado, esto es precisamente lo que no pueden hacer. Si lo comen, es sólo en ocasiones ceremoniales, enteramente aparte de la diaria satisfacción de las necesidades. Así, las cosas sagradas, precisamente al excluir esta relación utilitaria, son rodeadas de tabúes y restricciones de todo tipo. La religión tiene que ver con las cosas sagradas.

La segunda distinción fundamental es la existente entre dos categorías de fenómenos religiosos: creencias y ritos. La primera es una forma de pensamiento, la segunda una forma de acción. Pero las dos son inseparables, y fundamentales para todas las religiones. Sin conocer sus creencias, el ritual de una religión es incomprensible. El que las dos sean inseparables no implica, sin embargo, relación particular alguna de prioridad: la cuestión ahora es la distinción. Las creencias religiosas, pues, son creencias que se refieren a las cosas sagradas, a su origen, conducta y significado para el hombre. Los ritos son acciones realizadas en relación con las cosas sagradas [6]. Una religión, para Durkheim, es «un sistema integrado *(solidaire)* de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas (es decir, separado y tabú) que unen en una comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ella» [7]. El último criterio será tratado más tarde, ya que el proceso por el que se ha llegado a él no puede ser comprendido sin un ulterior análisis de los otros criterios.

Como ha resultado suceder a todo el pensamiento previo de Durkheim, el punto de partida aquí es, de nuevo, una actitud crítica. Al comienzo del libro, observa que un elemento tan persistente y tenaz de la vida humana como la religión es inconcebible si las ideas a ella asociadas son puras ilusiones [8]; es decir: si no «reflejan realidad alguna». Y, así, empieza por una crítica de las escuelas de interpretación que, por una parte, han hecho de las ideas religiosas el elemento fundamental de la religión y que, por otra, han buscado derivar estas ideas de las impresiones de los hombres respecto del mundo empírico. Esto será reconocido como

[6] Después se expondrá lo que esto implica; véase págs. 531 y ss.
[7] *Formes élémentaires*, pág. 65. Traducción de T. Parsons.
[8] *Ibid.*, pág. 3.

el enfoque típico de su primer esquema: la cuestión que, desde el punto de vista del actor, es la «realidad» reflejada en las ideas, las «representaciones» en cuyos términos actúa.

Las dos clases de teorías sobre las que Durkheim concentra su crítica son las que llama «animismo» y «naturalismo» [9]. En ambos casos, la primera carga de su crítica es la de que violan el criterio anterior, la de que reducen las ideas religiosas a ilusiones. Porque las hacen aparecer como explicaciones *pre*científicas de fenómenos susceptibles de explicaciones satisfactorias en términos de la ciencia: por una parte, de la psicología; por otra, de la ciencia física. Los fenómenos de los sueños y de los hechos naturales más sorprendentes, tales como las grandes tormentas, las erupciones volcánicas y los eclipses, no son, en absoluto, misteriosos para el hombre moderno y no requieren explicación sobrenatural.

Partiendo de este punto de vista, cabría esperar que Durkheim desarrollase por eliminación su razonamiento usual. Puesto que ni los hechos de la psicología ni los relativos a la naturaleza exterior pueden ser los hechos implicados en las ideas religiosas, y puesto que estas ideas no pueden ser simplemente versiones no científicas primitivas de estos hechos, debe haber una tercera categoría de hechos que, en conjunto, reflejen correctamente. Y, puesto que en la naturaleza observable sólo hay otra categoría tal, la social, la realidad reflejada en las ideas religiosas debe ser la realidad social: de ahí la tesis de Durkheim del carácter social de la religión.

Este es, realmente, un aspecto del razonamiento de Durkheim y un aspecto permanente. Pero es un aspecto arrastrado desde las primeras etapas de su pensamiento, y que, por consiguiente, necesita de corrección, como resultado del análisis del último capítulo. Este razonamiento de eliminación debe, sin embargo, ser tenido presente, puesto que está íntimamente entrelazado con otro que será el tema principal de la siguiente exposición. Sólo contemplando a los dos en su interrelación, pueden ser comprendidos algunos de los rasgos importantes de su teoría.

Al comienzo, Durkheim ha realizado su fundamental distinción entre lo sagrado y lo profano. No le interesa, pues, sólo la cuestión de la realidad de las entidades «representadas» en las ideas reli-

[9] *Ibid.*, caps. II y III.

giosas como tales, sino también la fuente de su peculiar carácter de santidad. Así, entrelazada con el argumento de la ilusión, se encuentra una segunda línea de crítica de las teorías del animismo y del naturalismo. No sólo no consiguen demostrar que hay un grupo de hechos reales subyacentes a las ideas religiosas sino que los hechos que aducen fallan, sobre todo, en cuanto que no pueden servir de fuente de la propiedad de la sacralidad. Conocemos la «verdadera» explicación de los sueños en la psicología individual. Pero no hay nada sagrado respecto del «individuo» como tal; verbigracia, el objeto de la psicología. Es un puñado de deseos, impulsos y sensaciones egoístas, que no son objeto de respeto peculiar alguno. Análogamente, la «verdadera» explicación de los sucesos de la naturaleza exterior los despoja de su carácter de sacralidad. Todos son reductibles a términos de leyes naturales, que son, desde el punto de vista del científico, moral y emocionalmente neutrales.

Más generalmente, el respeto peculiar que es la característica distintiva de las cosas sagradas no tiene un puesto en la meramente cognoscitiva «actitud del científico», que entra tan a menudo en el pensamiento de Durkheim y que parece ser un punto de partida en su búsqueda de la realidad subyacente a las ideas religiosas. Esta actitud de respeto sólo puede sorprender al lector de Durkheim por su estrecha relación con la actitud del individuo para con las normas reguladoras hacia las que el actor siente sensación de obligación moral. Hay el mismo desinterés, el mismo divorcio respecto de la actitud de cálculo de las ventajas. La distinción entre lo sagrado y lo profano pertenece a esta última fase de la evolución de Durkheim y no es parte de su verdadero sistema positivista. Es la contrapartida de la distinción entre obligación moral e interés individual.

Pero, precisamente, ¿cómo se relacionan los dos pares de conceptos? O ¿son simplemente lo mismo dicho con distintas palabras? Parece haber dos diferencias sorprendentes. El punto de partida del análisis por Durkheim del control social fue la existencia de un grupo más o menos concretamente homogéneo de fenómenos: las reglas morales de la costumbre y la ley. Tales reglas se distinguen, por sus características intrínsecas, de otros fenómenos de interés para el sociólogo: por ejemplo, de las tasas de suicidio.

Son prescripciones sobre cómo se espera que los hombres se comporten en ciertas circunstancias. Aunque las reglas no son fenómenos físicos, son objetos empíricos, reconocibles por sus propiedades intrínsecas. Esto no es cierto de los objetos sagrados como clase.

Además, y en segundo lugar, aunque la intepretación del papel causal de las reglas morales implica una considerable modificación de la concepción positivista de la causación, en términos de «determinismo natural» subsiste, sin embargo, una cierta similaridad sustancial. Puesto que el análisis de su papel es reductible a términos de la relación intrínseca medio-fin, hay, sin duda, una relación intrínseca entre fin, medio y regla normativa algo parecida a la existente entre causa física y efecto. O sea, que la racionalidad de la acción depende de un conocimiento de las propiedades intrínsecas del medio y de las consecuencias predecibles de la conformidad con las normas [10]. El reconocimiento del papel en la acción de los valores comunes radicales no perturba este esquema básico.

Pero, en ambos aspectos, la interpretación y explicación de las cosas sagradas implica dificultades. Esto se ve inmediatamente en el intento de distinguir entre lo sagrado y lo profano. Como dice Durkheim, los objetos concretos a los que se asigna la santidad parecen no tener nada en común excepto su santidad. Pueden ser: objetos inanimados, plantas, animales, hechos naturales, seres espirituales, personajes míticos, reglas, modos de conducta y cualesquiera otras cosas. Así, abandona por completo el intento de distinguir tales términos, y vuelve a la actitud de los hombres hacia estas cosas. Por lo que a las propiedades intrínsecas se refiere, cualquier cosa puede ser sagrada. Cualquier cosa *es* sagrada, siempre que la gente crea que lo es. Es su creencia lo que la hace sagrada.

Se ha dicho que Durkheim critica las teorías de la religión naturalista y animista en base a que no podían explicar el elemento de sacralidad de las cosas sagradas. Pero gradualmente va más

[10] Este fin concreto es, en un aspecto, una previsión de un futuro estado de cosas en el mundo empírico. La «realización», por consiguiente, debe ser considerada en términos de las propiedades intrínsecas de los fenómenos del mundo empírico.

lejos, hasta ver que hay una razón más profunda para esta incapacidad. Lo que realmente están intentando hacer es encontrar, como fuente de actitudes religiosas, fenómenos empíricos cuyas propiedades intrínsecas determinen esta actitud de respeto peculiar. De ahí la concentración, en el naturalismo, sobre los aspectos raros e imponentes o terroríficos de la naturaleza, tales como la tormenta y el terremoto.

Pero Durkheim decide, en último término, que la razón importante por la que estas teorías se derrumban, razón que subyace a sus diversas inadecuaciones empíricas, es que conciben erróneamente el problema de la fuente de la sacralidad. La fuente no está, en absoluto, en las propiedades intrínsecas del objeto sagrado concreto; está, más bien, como dice a menudo, «superpuesta» a estas propiedades [11]. O sea, que la relación entre los objetos sagrados y la actitud de respeto no es una relación de causa a efecto. El objeto sagrado es un símbolo. Y la esencia de un símbolo consiste, en primer lugar, en que su importancia, valor o significado no son inherentes a las propiedades intrínsecas del símbolo mismo sino a la cosa simbolizada, que es, por definición, otra cosa; en segundo lugar, en que, en la medida en que es un símbolo, no tiene conexión causal intrínseca con su significado (lo que simboliza), sino que, así considerada, la relación entre ellos es arbitraria, convencional [12].

Si esto es cierto, sitúa el problema del origen de la santidad de las cosas sagradas sobre una base completamente distinta. El problema no es ya el de encontrar una categoría de cosas cuyas propiedades intrínsecas peculiares puedan servir de «realidad» explicativa de la creencia en la sacralidad de las cosas. Realmente, en general, el problema de por qué, en un tiempo y lugar dados, algunas cosas concretas son sagradas y otras no, es de interés secundario. Lo importante es, más bien: ¿cuál es el otro término de la relación simbólica, puesto que un símbolo implica algo simbolizado? Esto abre también la puerta a una explicación de un problema muy intrigante: el de encontrar alguna unidad en la compleja variedad empírica de las cosas sagradas. Y es que, desde este punto de vista, su heterogeneidad empírica puede no tener

[11] *Formes élémentaires*, pág. 328.
[12] *Ibid.*

importancia: la unidad y el orden pueden estar en las cosas simbolizadas, no en los símbolos.

Las implicaciones para la acción no pueden ser consideradas con detalle hasta que no se considere la teoría de Durkheim sobre el ritual. Pero cabe indicar ahora que el punto de partida corresponde a su estudio de las ideas religiosas. Del mismo modo que en la interpretación de las ideas religiosas, Durkheim abandona el intento de descubrir una relación causal intrínseca entre los tipos de cosas consideradas «sagradas» y la «causa» de su sacralidad; así, abandona también el intento de descubrir una relación intrínseca medio-fin en las acciones del ritual religioso. No debe, por ejemplo, ser considerado como una técnica racional de multiplicación de la especie totémica, sino que su significado está en un plano simbólico. En ambos casos, el error fundamental de las otras teorías ha sido el de confundir las relaciones intrínsecas y las simbólicas. Esta confusión es una de las fuentes básicas de la predominante opinión positivista de la irracionalidad de la religión, porque el simbolismo no tiene un puesto en el esquema positivista de análisis (la ciencia no puede suministrar su modelo).

Es cierto que Durkheim, razonando como positivista, está buscando la «realidad» que subyace a las ideas religiosas. Sostiene que no pueden ser representaciones del medio externo o de la naturaleza humana «individual» (de la herencia) porque: en primer lugar, si lo son, debe considerarse que son interpretaciones erróneas y, por tanto, susceptibles de desaparecer ante la crítica científica; en segundo lugar, y lo que es más importante, estas categorías de la realidad no pueden ser la fuente de la peculiar cualidad de respeto, que es el rasgo distintivo de las cosas sagradas. Pero, si las ideas religiosas no son meras ilusiones, deben corresponder a una realidad observable y externa. Hay una realidad tal (la sociedad) que, además, cumple las exigencias fundamentales del análisis de Durkheim.

Y es que el respeto es la actitud engendrada por algo que está, respecto de nosotros, en relación de ascendencia moral [13]. La mera fuerza física puede suscitar temor, pero no respeto. La sociedad es una realidad moral, y es la única entidad empírica que puede

[13] *Ibid.*, págs. 296-297.

cumplir las exigencias del problema y que tiene autoridad moral sobre el hombre. Este es el camino por el que Durkheim llega a su famoso postulado: el de que Dios, o cualquier otro objeto sagrado, es una representación simbólica de la «sociedad».

Quizá ningún postulado pudiera despertar más inmediata indignación que éste en los círculos religiosos. El hombre que ha procedido a reivindicar la permanencia de la religión, frente a los que harían de ella pura ilusión, surge con una visión todavía más objetablemente «materialista» que las que critica. Porque, ¿a qué equivale su fórmula si no es a hacer de la religión un culto de la carne, de lo meramente humano?

Es mejor, antes de emitir un juicio demasiado apresurado, investigar con algo más de detalle las implicaciones de esta postura. La identificación de la «realidad» religiosa con la sociedad es tan profundamente chocante, en buena parte, porque se supone que todo el mundo sabe, sin mayores averiguaciones, lo que es la sociedad: una parte de la «naturaleza», algo completamente distinto de lo divino. Pero, como se vio en el último capítulo, el desfase entre el elemento social y el resto de la naturaleza había ido aumentando progresivamente para Durkheim. La distinción entre la autoridad moral y el interés individual no es, simplemente, una distinción de grado: es radicalmente cualitativa. Durkheim estaría dispuesto a admitir que la realidad socio-moral es, en un importante sentido, ideal [14]. ¿Cuál es el efecto de la identificación, en esta situación, con la fuente de la religión? ¿Retrocede asimilando más la sociedad a la «naturaleza» o aumenta el desfase?

Indiscutiblemente, lo aumenta. Ya ha sido necesario concluir que las representaciones colectivas, en la medida en que son el elemento cognoscitivo de un sistema de valores comunes que ejerce autoridad moral, no están en la misma relación con el «mundo externo» que los elementos del mundo subjetivo que constituyen un saber científico verificable de los medios y condiciones de la acción. Se ha visto que la razón subyacente a esto reside en el carácter normativo de los elementos de valor en rela-

[14] *Cf. Ibid.*, pág. 605. «Il faut donc se garder de voir dans cette théorie de la religion un simple rajeunissement du matérialisme historique: ce serait se méprendre singulièrement sur notre pensée.»

ción con la acción. Lo que tiene un significado normativo debe, de modo natural, verse analíticamente distinguido de cualesquiera elementos que jueguen un papel en la situación de la acción.

Hasta ahora, la atención de Durkheim a este respecto se ha limitado a las reglas de la acción, tales como las implicadas en el derecho contractual. Es cierto que dichas reglas tienen un aspecto cognoscitivo, en el sentido de que pueden ser formuladas. Las palabras de dicha formulación tienen significados que pueden ser entendidos, como pueden serlo los significados de otras palabras; y las proposiciones así enunciadas tienen implicaciones lógicas mutuas, en forma de relaciones de consistencia lógica, o de falta de ella, y de implicaciones para la acción como tal. Pero todo esto no implica referencia alguna más allá de los postulados mismos, excepto al estado hipotético de realización de las normas. Ahora Durkheim se vuelve hacia una categoría distinta de elementos cognoscitivos asociados a la acción: hacia las «ideas religiosas». Estas ideas no son, como tales, normas de la acción. Su contenido no es ni un conjunto de normas ni un estado de cosas futuro, sino que implica referencias existenciales a lo que son, para el actor, cosas, personas, entidades contemporáneas. Las ideas afectan a la conducta de estas cosas y a sus relaciones con el hombre. Son «cosas sagradas».

Las ideas religiosas como tales no necesitan tener relación inmediata alguna con la acción. En la medida en que tienen que ver con la presente exposición, no contienen un sistema de normas sino un sistema de postulados existenciales. En el estudio de Durkheim destaca un hecho acerca de ellas: que tratan de cosas sagradas. Y las cosas sagradas se definen por la identidad de la actitud de los hombres hacia ellas con la que se observa respecto de las normas hacia las que los hombres reconocen una obligación moral. Esta identidad de actitud es el puente entre las dos categorías de elementos cognoscitivos. Pero Durkheim lleva el análisis un paso más lejos. Algunas de estas cosas sagradas son, concretamente, objetos empíricos, observables mediante procedimientos científicos ordinarios, tales como: piedras, trozos de madera, artículos de vestido, lugares, cursos de acción. La peculiaridad de esta clase consiste en que, cuando se toman aisladamente del contexto de la acción, resulta que las cosas sagradas no difieren, a un nivel intrín-

seco, en aspecto alguno manifiesto, de cosas no sagradas de la misma clase. Las piedras sagradas no son, como clase, separables, por análisis químico o mineralógico, de las piedras profanas. Luego la sacralidad es una propiedad, como dice Durkheim, «superpuesta» a sus propiedades intrínsecas. Además, hay otra clase de cosas sagradas que no son, en absoluto, empíricamente observables. Se trata de los espíritus, los dioses, los personajes míticos, etc. Durkheim deduce de estos hechos, como se ha observado, que la sacralidad no es comprensible en términos de propiedad intrínseca común alguna de las cosas sagradas, sino en términos de una peculiaridad de su relación con los hombres: la relación simbólica [15].

[15] Debiera llamarse de nuevo la atención sobre el punto antes indicado (pág. 277): el de que hay más de una manera en que el modo simbólico de interpretación puede emplearse en relación con la acción. El caso más simple es aquel en el que un acto dado, o una cosa dada, son, para el actor, símbolos explícitos. Este es el caso de las expresiones lingüísticas más corrientes. En las religiones más sofisticadas, especialmente por parte de sus miembros más sofisticados, hay una vasta proliferación de este simbolismo autoconsciente. Pero está muy claro que no hay motivo, en principio, para que este nivel de simbolismo sea el más significativo para la comprensión de la acción. Tales sistemas simbólicos conscientes pueden, como pone de relieve Pareto en una serie de casos (véase su tratamiento de la religión romana, *Traité*, 167), ser significativos, en buena medida, como racionalizaciones o derivaciones secundarias. Pero el elemento que, como muestra el análisis, subyace a tal simbolismo (un residuo o sentimiento) puede, a su vez, ser susceptible de interpretación simbólica (un acto o una «idea»), puede ser un modo de expresión «significativamente adecuado» de un sentimiento o actitud de valor, aunque el actor no tenga conciencia alguna de la conexión. Aunque los psicoanalistas son, sin duda, culpables de muchas extravagancias en sus interpretaciones simbólicas, parece haber pocas dudas sobre la validez de la opinión subyacente de que muchas de nuestras acciones y expresiones deben interpretarse como simbólicamente relacionadas con sentimientos o complejos implícitos o incluso reprimidos. Es este último modo de intervención de la relación simbólica en la acción el de primordial importancia en el presente contexto. Debiera ser obvio que donde hay una interpretación simbólica explícita de sus acciones, por parte del actor, no es preciso que esté de acuerdo con la imputada por el observador. Realmente, sólo haría esto en un

Hasta aquí, la postura de Durkheim parece perfectamente aceptable. La dificultad surge en el próximo paso: el de especificar la referencia simbólica de las ideas religiosas, su significado. Porque los símbolos no pueden serlo a no ser que haya otro término de la relación. Para su propia respuesta, Durkheim vuelve a un modo de pensamiento que ya había abandonado. Trata de considerar el símbolo religioso como susceptible de asimilación a los símbolos implicados en las proposiciones científicas, como formando parte de un hecho cuyo significado debe encontrarse en un rasgo observable del mundo empírico. Esto le lleva de nuevo a lo que es, en esencia, otra versión del tipo de teorías que ya ha rechazado. Las ideas religiosas deben, pues, ser representaciones deformadas de una realidad empírica susceptible de correcto análisis por una ciencia empírica: la sociología, en esta ocasión.

Pero toda la tendencia del análisis de la estructura de la acción desarrollado en este estudio ha sido a poner en tela de juicio la legitimidad de asimilar toda la acción, incluido su aspecto cognoscitivo, considerada subjetivamente, al esquema metodológico de la ciencia. El hacer esto equivale, en última instancia, a eliminar el papel creador del actor mediante el papel de los elementos normativos de la acción. Pareto llegó a rechazar explícitamente esta opinión en su afirmación de que una sociedad «basada en la razón» no existe ni puede existir. El análisis del capítulo anterior, al poner de manifiesto la gradual toma de conciencia por Durkheim del carácter normativo del elemento social, ha asimilado estrechamente su punto de vista al de Pareto. La doctrina ahora estudiada debe considerarse como una vuelta al primer esquema positivista de Durkheim. Analíticamente considerada, la referencia de las ideas religiosas no puede ser, en absoluto, a realidad empírica alguna, si es que ha de considerarse que representan el principal elemento cognoscitivo existencial del complejo de valores últimos [16]. En

caso límite, al que cabría denominar de la «racionalidad simbólica». En ese caso, como en el de la «racionalidad intrínseca», la propia «teoría» explícita del acto pudiera servir de explicación adecuada de su acción, sin recurrir a algo tal como un análisis de residuos-derivaciones para llegar a los elementos fundamentales.

[16] Esta afirmación se refiere al esquema teórico de la teoría de la acción. Aunque pueda tener implicaciones metafísicas, no es, en sí,

efecto, este procedimiento fuerza a Durkheim a volver desde una auténtica postura analítica a una postura de empirismo. En lugar del elemento normativo común, la «sociedad», simbolizada en ideas religiosas, se convierte en el grupo social concreto. Porque éste es, realmente, una entidad empíricamente observable. El individuo concreto está en buena posición para observarla, para verse asimilado a la situación de un científico. Esta es la fuente principal de la interpretación de Durkheim, a este respecto, como materialista religioso. Es la contrapartida directa de la dificultad tratada en el último capítulo, en relación con la cuestión del conformismo moral.

El positivismo ha sido definido, a efectos de este estudio, como la doctrina de que la ciencia positiva es la única relación cognoscitiva significativa del hombre con la realidad externa. En el caso presente, Durkheim está permaneciendo fiel a la postura positivista. El único modo de escapar a sus dificultades, incluida una resurrección, todavía a otro nivel, de la dificultad de la mentalidad de grupo, está en un importante reto a los principios fundamentales de esta postura. El principio básico de Durkheim de que las ideas religiosas tienen un significado simbólico no es sustentable sobre la opinión de que se refieren a un aspecto de la experiencia empírica susceptible de análisis científico. Ni es sustentable sobre la opinión de que no se refieren a nada en absoluto, porque un símbolo sin un significado deja de ser un símbolo. Hay, sin embargo, una tercera posibilidad; a saber, que se refieran a aspectos de la «realidad» significativos para la vida y experiencia humanas, y sin embargo, fuera del alcance de la observación y análisis científicos.

Este estudio, especialmente a través del tratamiento de la obra de Pareto, ha aportado abundantes pruebas en favor del punto de vista de que las ideas que no satisfacen los criterios de la metodología científica juegan, de hecho, un papel muy importante en relación con la acción humana, no sólo en el sentido de que son ubicuas, sino también en el de que están en relaciones significati-

un postulado metafísico, y estas implicaciones, cualesquiera que sean, están fuera del horizonte de este estudio. Se pide al lector que tenga esto presente a lo largo de la siguiente exposición.

vas con las fuerzas reales que determinan la acción. Puede, pues, tomarse por un hecho establecido. Luego sólo hay dos alternativas abiertas en la explicación de este hecho: 1) o estas ideas deben ser plenamente explicadas en términos de ignorancia y error o 2) debe haber un elemento significativo completamente fuera del alcance de la metodología científica. En los términos en que Pareto hizo posible formular la primera de las dos alternativas, se ha mostrado ya que es inaceptable. Si hay una conclusión cierta a deducir de su obra, es la de que, en su opinión, las teorías no-científicas no sólo eran no-científicas por ignorancia y error, sino también por la parte jugada en ellas por las entidades «no experimentales». Durkheim ha adelantado otra posibilidad de interpretación en armonía con la misma alternativa; pero se trata de una posibilidad que implica, como se ha mostrado, dificultades insuperables. Parece razonable, pues, explorar las implicaciones de la segunda.

Se observará que la «realidad» que constituiría, pues, la referencia simbólica de las ideas religiosas sólo ha sido definida negativamente, como una categoría residual. Es *no* empírica. Además, se ha tenido cuidado de no definirla como un objeto concreto, o como un sistema de ellos. La definición se limita, más bien, a aspectos o elementos de la realidad concreta. Todo lo que se exige positivamente es el postulado de que la situación del hombre como actor sea tal que la orientación hacia los aspectos no empíricos del universo, de su vida y experiencia, sea significativa. No puede dejarse a un lado como algo «incognoscible», y olvidarse. Se adelantará un nuevo postulado acerca de su relación con lo no empírico antes de terminar el estudio. Pero, en tal campo, es sumamente importante actuar con todo el cuidado posible y evitar compromisos no rigurosamente exigidos por la lógica de la situación.

Todavía no se ha contestado una pregunta de inmediata urgencia: ¿por qué juega un papel el simbolismo en las relaciones del hombre con los aspectos no empíricos de la realidad distinto del que juega en relación con los aspectos empíricos? Para contestar a esto es necesario analizar algo más la estructura del conocimiento. Del mismo modo que la relación medio-fin parece ser fundamental para toda consideración de la acción desde el punto de vista subjetivo, para todo «hacer», así la relación sujeto-objeto es igualmente

fundamental para todo conocimiento. No se puede dejar de pensar en ella sin convertir a la experiencia humana en un embrollo sin sentido.

Ahora bien, todo saber, todo conocimiento es, subjetivamente, un complejo de símbolos, generalmente lingüísticos, con relaciones significativas entre sí. Los postulados científicos no son excepción a esta regla. Pero, en este caso, sólo está implicada lo que cabe llamar una relación simbólica simple. El símbolo «piedra» se refiere, inmediatamente, por el intermedio de un complejo de percepciones sensoriales organizadas, a una clase de objetos empíricos concretos distinguidos mediante ciertos criterios. Pero si una piedra es, al mismo tiempo, un símbolo religioso, hay una doble referencia simbólica cuando se habla de, o se piensa en, la palabra «piedra» o en un caso individual de la clase: en primer lugar, una referencia de la palabra al objeto; en segundo lugar, una referencia del objeto, a su vez, a lo que simboliza. En el caso de una entidad imaginaria, la situación es, en esencia, la misma, excepto en el sentido de que la referencia inmediata del símbolo lingüístico original no es mediata, a través de los datos de los sentidos, del mismo modo. Zeus no es experimentado en el mismo sentido que una piedra.

La explicación de esta doble incidencia del simbolismo en el campo no empírico parece ser la siguiente: el mismo hecho de que la «realidad no empírica» no sea susceptible de ser científicamente observada muestra que no se dispone, en el mismo sentido, de un objeto empírico del mundo externo que sirva como objeto de referencia del símbolo subjetivo. En la medida, pues, en que la «experiencia» de esta realidad haya de ser fijada en símbolos cognoscitivos funcionalmente análogos a los de las proposiciones científicas, queda abierto uno de dos caminos. O se asigna el «significado» a un objeto de la experiencia empírica, que entonces se convierte en un símbolo material, o se construye un objeto «imaginario». El que hay una necesidad de pensar en términos de tales símbolos cognoscitivos, de «visualizar» y concretar el contenido de la «experiencia religiosa», debe, aparentemente, ser tomado, simplemente, como un hecho acerca de los seres humanos tal y como los conocemos. Hay, sin embargo, pruebas de que, en ciertos planos filosóficos y místicos, se tiende a prescindir, por com-

pleto, de este simbolismo intermedio. Un análisis del marco social y de las consecuencias de tales tendencias bien pudiera arrojar luz sobre las razones por las que el simbolismo intermedio juega, de hecho, un papel tan importante en la vida humana.

El estudio puede ahora volver a la cuestión de la relación de las ideas religiosas con la acción. Un distinguido historiador de la religión ha definido a ésta como «las actitudes activas de los hombres hacia las partes de su vida y de su medio que no les parecen estar completamente controladas, condicionadas o comprendidas por el intermedio humano, y todo lo que hacen, dicen o piensan en virtud de tales actitudes» [17]. Las ideas religiosas, pues, pueden definirse como: «las ideas que los hombres tienen en relación con los aspectos de su vida y de su medio que son, para ellos, desconocidos, y que, piensan, son incognoscibles por los procedimientos ordinarios de la ciencia positiva o por el correspondiente empirismo de sentido común, y respecto de los cuales están en la necesidad de adoptar una actitud activa».

Puede, pues, considerarse que las ideas religiosas constituyen el puente cognoscitivo entre las actitudes activas de los hombres y los aspectos no empíricos de su universo. La acción no sólo está «orientada significativamente», como concluye inevitablemente el positivista, hacia la realidad, en cuanto racionalmente entendida por la ciencia, sino también hacia lo no empírico. Las técnicas racionales, en cuanto analizables en términos del esquema intrínseco medio-fin, incluido el papel del conocimiento empírico en ese análisis, pueden considerarse como pertenecientes a nuestro sistema de orientación hacia la realidad empírica. La religión, por otra parte, es un modo humano de orientación hacia lo no empírico. El contenido específico de las ideas religiosas no está determinado de modo más completo, ni probablemente de modo tan completo, por los rasgos intrínsecos de lo no empírico de como está determinado el conocimiento científico por el «mundo externo». En ambos casos hay un elemento «subjetivo»: el conocedor no es un registro puramente pasivo de experiencia dada. Pero, cualquiera que sea la diferencia de grado, hay una analogía formal en la relación.

[17] Profesor A. D. Nock, en conferencias pronunciadas en la Universidad de Harvard.

En el caso religioso, como en el técnico, el elemento subjetivo es susceptible de formulación en términos de actitudes activas. Pero, ¿dónde entra el elemento social? Pocas dudas pueden caber, si se acepta la visión de Durkheim de la relación entre la obligación sagrada y la moral, de que son las actitudes de valor último del análisis anterior las significativas en este contexto. Luego las ideas religiosas deben ser consideradas como, en parte, determinantes de y, en parte, determinadas por las actitudes de valor último de los hombres. Puesto que el núcleo del elemento social, en un sentido normativo, está en la existencia de un sistema común de actitudes de valor, es de esperar que éstas estén, a su vez, asociadas a un sistema común de ideas religiosas. Así, Durkheim, en su definición de la religión, se refiere a «un sistema integrado de creencias que unen, en una comunidad moral, a todos los que se adhieren a ellas». Es a través de su relación con la comunidad moral, con el sistemas de valores comunes, con todo lo que el lector del análisis antecedente habrá llegado a entender como implicado en esa concepción, como las ideas religiosas tienen un significado socio-lógico. Este es el elemento de verdad en la fórmula de Durkheim de que las ideas religiosas constituyen una representación simbólica de la sociedad [18].

[18] Designamos, generalmente, como «creencia» a la actitud predominante hacia estas ideas. En el lenguaje más corriente, ésta está normalmente, lingüísticamente al menos, estrechamente asimilada a las actitudes que adoptamos frente a las proposiciones científicas y empíricas. Pero el profesor Nock sostiene la tesis de que el que conoce los hechos lo suficientemente bien como para atravesar esta analogía lingüística puede distinguir, empíricamente, una clara diferencia entre estas dos actitudes; es decir: los hombres no «creen», en general, sus principios religiosos exactamente en el mismo sentido en el que creen que el sol sale todo los días. Esta distinción empírica, si el profesor Nock tiene razón acerca de ella, suministra una importante comprobación de nuestro análisis, puesto que una línea analítica tan importante como ésta, difícilmente no dejaría una huella directa en los hechos empíricos.

El profesor Malinowski («Magic, Science and Religion», en *Science, Religion and Reality*, dir. por J. Needham) ha demostrado satisfactoriamente, creo, la existencia de tal distinción empírica en los sentidos en los que los hombres primitivos creen en la eficacia: por una parte, de las manipulaciones mágicas; por otra, de las técnicas racionales. Este

Desde el punto de vista de este estudio, pues, no es posible estar de acuerdo con la opinión de Durkheim de que la realidad última, simbolizada, en general, por ideas religiosas, es la realidad «sociedad», tomada o como una entidad concreta o como un factor de la última. Lo cierto es, más bien, que es en términos de lo que llamamos ideas religiosas como los hombres intentan una aprehensión cognoscitiva de los aspectos no empíricos de la realidad, con los que están activamente relacionados. Por las razones antes expuestas, por una parte, estas ideas tienden, en grado especialmente alto, a emplear símbolos como modos de expresión; por otra, en la medida en que son tenidas en común por los miembros de una sociedad, en parte determinan y en parte constituyen «racionalizaciones» de las actitudes comunes de valor último [19], que, como se ha visto una y otra vez, son elementos tan fundamentales en la determinación de la acción de los hombres en la sociedad. Las actitudes de valor último, las ideas religiosas y las formas de la acción humana constituyen un complejo de elementos en estado de interdependencia mutua, para poner la relación en términos paretianos.

Cabe considerar a esto un enunciado, en términos más aceptables que los suyos propios, de la verdad científica inmensamente importante del punto de vista de Durkheim. La importancia sociológica fundamental de las ideas religiosas reside en el hecho de que es fundamentalmente en ellas donde se encuentra la formulación intelectual, en parte determinante y en parte expresión de la base cognoscitiva de las actitudes comunes de valor último. Su teoría constituye simultáneamente: una afirmación, en nuevos términos, de la importancia sociológica de este elemento y la elucidación de una nueva relación en la que se manifiesta en la vida social concreta. Lo que antes sólo era visto, al menos por Durkheim, en la relación de las normas éticas que regulan la conducta en términos

caso es, creo, muy análogo al que ahora consideramos. La opinión de Malinowski, en este aspecto, ha sido ampliamente aceptada por los antropólogos.

[19] El relativo predominio de estos dos elementos constituye uno de los más importantes criterios de clasificación de las ideas religiosas. En estos términos, es posible distinguir, «grosso modo», los dos tipos: «dogma» y «mito». *Supra*, pág. 350.

intrínsecos se ve ahora también expresado en los símbolos que, hasta ahora, se ha considerado tan a menudo que no tienen relación alguna con los problemas intrínsecos de la conducta, sino que forman una mera excrecencia, una aberración sólo explicable como resultado de ideas precientíficas erróneas de la realidad empírica.

Tras toda la exposición que antecede, no se necesitan muchos razonamientos para mostrar cómo Durkheim llegó a su ecuación de la realidad religiosa con la sociedad. Y es que nunca, a pesar de la evolución estudiada en el último capítulo, había abandonado, explícita o conscientemente, de algún modo, su postura positivista. Eso significaba que no podía asignarse status alguno a elementos de la realidad no susceptibles de estudio científico empírico desde los puntos de vista tanto del observador como del actor. Los mundos del «individuo» y de la naturaleza «cósmica» externa claramente no se ajustarán a sus exigencias empíricas; éste es el resultado de su crítica del animismo y del naturalismo. Consiguientemente, habiendo acabado con estos dos, según el razonamiento a menudo recurrente de Durkheim, por eliminación, sólo queda abierta una nueva posibilidad: la de que sea la realidad social. Todo esto encaja dentro de cauces familiares; de ahí que la cuestión no necesite de más comentarios.

Contemplada desde el punto de vista del observador, la identificación de la sociedad con el objeto de referencia de las ideas religiosas conserva un cierto grado de plausibilidad. Es, sin duda, cierto que es, al menos parcialmente, en relación con los aspectos sociales de la vida, y no exclusivamente o con el cosmos, en cuanto científicamente aprehendido, o con las fuerzas formuladas en la psicología individual o, finalmente, con los caprichos individuales fortuitos, como se llega predominantemente a, y como se estereotipan, nuestras relaciones determinadas significativas con la realidad no empírica. Además, entre los factores relacionados con la vida social *concreta*, son los distintivamente sociales en el sentido de Durkheim, las actitudes de valores últimos comunes, los que están en relación más estrecha con las ideas religiosas. De ahí que la incidencia empírica de las ideas religiosas sobre la acción sea, de hecho, social en gran medida.

Pero, incluso en estos términos «objetivos», está claro que el significado fundamental de la «ecuación» de Durkheim (que no

puede aceptarse como una simple ecuación con una variable a cada lado, sino, más bien, como una función mucho más compleja) no estriba en relacionar ideas religiosas con una entidad «material» conocida sino, más bien, en lo inverso: es la prueba de la gran proporción en que la entidad empírica y observable «sociedad» es sólo comprensible en términos de las ideas de los hombres y de las actitudes activas hacia lo no empírico. Si es que la «ecuación» ha de ser aceptada en alguna medida, el modo significativo de formularla no consiste en afirmar que «la religión es un fenómeno social», sino, más bien, que «la sociedad es un fenómeno religioso». Esto es, naturalmente, más sorprendentemente cierto si se toma conciencia de que el razonamiento de Durkheim es aplicable no tanto al fenómeno concreto sociedad cuanto al factor social abstracto. Este, definido como un sistema de actitudes de valores últimos comunes, es, realmente, inseparable de las ideas religiosas. Así, la acusación de «materialismo» no está justificada. Durkheim llega a la ecuación entre religión y sociedad subrayando no el aspecto material de la religión sino, más bien, el aspecto ideal de la sociedad.

Pero todo el significado metodológico de esta teoría no resulta claro hasta que uno no se vuelve al aspecto subjetivo, cosa que él no hizo de modo sistemático; además, los restantes elementos positivistas de su pensamiento debieran haberse derrumbado por el esfuerzo. Y es que se desprende claramente de lo anterior que, para el actor, *ninguna* realidad empírica, en el sentido científico, subyace a las ideas religiosas [20]. Es la esencia de la postura aquí adoptada la de que un sistema de valores últimos apunta *más allá* del campo de todo lo empírico; y, en la medida en que dichos valores están asociados a ideas, se trata de ideas no científicas. Esta es, pues, una reivindicación de las opiniones generales de los partidarios de la religión, pero, sin duda, en términos formales que no suministran justificación alguna para cualquier sistema de ideas religiosas [21]. Esta fundamental implicación está oscurecida,

[20] En la medida en que lo que han sido ideas religiosas se ven reemplazadas por teorías científicas, las teorías en cuestión dejan *ipso facto* de ser ideas religiosas.

[21] También sujeto a las cualificaciones antes indicadas; nota 16 al pie de la pág. 520.

para Durkheim y para aquellos de sus intérpretes que no han conseguido verla, por dos circunstancias o, más bien, por dos aspectos de la misma circunstancia. Su positivismo, con su sesgo «objetivista» general, considerando, correctamente, la existencia como una realidad *empírica* no sólo de la sociedad en el sentido concreto sino también de su factor social, los valores últimos comunes, considera que el actor también percibe y se adapta a tal realidad; y, naturalmente, la considera lo mismo en los dos casos, como social.

Esta confusión se ve favorecida y estimulada por la típica incapacidad positivista, ya indicada varias veces, para distinguir el punto de vista de un actor *concreto* aislado, que actúa en una sociedad concreta, del de los actores en general, con abstracción de la sociedad concreta. Porque, para el primero, las ideas en cuestión tienen tras sí una realidad «compulsiva», en el sentido de que los símbolos que las constituyen están relacionados con la fuente de las sanciones que cabe imponer al individuo; es decir: con las actitudes de los individuos en la misma sociedad.

No debe, desde luego, olvidarse que lo que da a Durkheim su principal pista hacia la relación social de las ideas religiosas es la identidad de la actitud de respeto hacia ellas con la tenida hacia las reglas morales. Ese es, quizá, el postulado sociológico sustantivo más fundamental de la teoría de la religión de Durkheim. Pero, cuando se pone esto en términos positivistas, el razonamiento es el siguiente: la actitud de respeto implica una fuente de respeto. No podemos respetar a los símbolos como tales por sus propiedades intrínsecas. Por consiguiente, debe haber «algo» que simbolicen que sea su fuente. Ahora bien: la «sociedad» es la única entidad empírica que ejerce autoridad *moral;* de ahí que sea la única fuente posible de la actitud. Como resultado del razonamiento anterior, debe revisarse el postulado. La actitud de respeto es, como fenómeno empírico, característica de nuestras actitudes hacia, al menos, *algunos* de los aspectos no empíricos de la realidad que nos afectan. Esta actitud resulta vinculada a las entidades simbólicas en cuyos términos nos representamos esta realidad. Al mismo tiempo, está también vinculada a las reglas morales en cuyos términos estas mismas actitudes de valor se relacionan intrínsecamente con la conducta. Esta circunstancia indica una estrecha relación entre los dos fenómenos.

El razonamiento de Durkheim, tomado en sus propios términos, y no en los términos revisados que acabamos de mencionar, tiene una seria debilidad, que él aparentemente no vio, al menos con claridad. Si la realidad que subyace a la religión es una realidad empírica, ¿por qué debieran las ideas religiosas adoptar una forma simbólica de un modo distinto al de las ideas científicas? ¿Por qué no podría esa realidad estar representada directamente por la teoría de la ciencia sociológica? Fue lo bastante congruente como para sostener que, en principio, la fuente de la religión podría [22] ser la sociología acercándose así a la última postura de Comte de que ésta debiera suministrar la teología de una nueva religión. Pero sólo cabe considerar a ésta como la última consecuencia de un positivismo llevado hasta los últimos extremos. Apenas si entrañaba convicción, incluso para el mismo Durkheim. Pero un pensador menos tenazmente persistente apenas si se habría atrevido ni siquiera a sugerir la idea. Además, planteó dificultades filosóficas muy serias. Porque, siempre que se conciban distintos sistemas de ideas religiosas como sistemas de símbolos simplemente distintos, no se excluye la idea de que, en algún sentido, exista una referencia unitaria de estos símbolos. Pero, si van a convertirse en representaciones científicas literales de la realidad última, este hecho, combinado con el relativismo de los tipos sociales de Durkheim, le pone en un dilema. Si se adhiere a la unidad y universalidad de la razón científica, entonces se enfrenta con un completo relativismo ético y religioso: el único modo de escapar a dicho relativismo parecería consistir en abandonar el primero, pero con consecuencias todavía más serias. De hecho, se vio inexorablemente llevado a hacer esto en su epistemología sociológica [23].

[22] *Formes élémentaires,* págs. 614-615; véase también *supra,* nota 20 a pie de la página 528. En ese caso, el problema de la fuente de la sacralidad tendría que resolverse por completo de nuevo.

[23] Véase después, págs. 544 y ss.

Pero, antes de volverse hacia la epistemología sociológica, hay que tratar del otro aspecto de la teoría de la religión de Durkheim. Se recordará que definió la religión como: «un sistema integrado de creencias y *prácticas* relativas a cosas sagradas». ¿Qué puesto, pues, tienen las prácticas y cuál es su relación con las ideas?

En la tradición positivista, ha predominado un postulado acerca de las llamadas prácticas religiosas: que son «irracionales». Puede entenderse, a los actuales efectos, que esto significa simplemente que son distintas de las acciones analizables en términos del esquema intrínseco medio-fin. Son, sin duda, acciones que aparecen, desde el punto de vista subjetivo, en términos de las relaciones entre medio y fin. Para el que las realiza son, muy estrictamente, modos de «hacer» las cosas. Pero, ¿dónde está la diferencia para un observador?

Obviamente, en términos del esquema analítico de este estudio, debe estar en uno de dos puntos, o en los dos: en el carácter o de los fines perseguidos o de la relación de los medios con ellos. Ahora bien, el esquema intrínseco medio-fin implica, como se ha visto, dos cosas: que el fin implicado es un fin empírico —un fin cuya consecuencia es científicamente comprobable— y que la relación medio-fin es intrínseca, que el medio producirá el fin, mediante procesos de causación científicamente comprensibles. Ahora bien, en Australia y en otros lugares hay una categoría muy amplia de prácticas que caen fuera del esquema intrínseco medio-fin en términos de este criterio. Pero a algunas de éstas les pasa así sólo a causa de la ignorancia del nativo sobre las condiciones de su vida. No es éste el tipo que le interesa a Durkheim. Estas prácticas se distinguen de los procedimientos técnicos racionales no sólo mediante un criterio negativo sino también mediante un criterio positivo. Son lo que llama «ritos» o prácticas rituales. Es decir, prácticas «relacionadas con las cosas sagradas».

Ahora bien, esta relación con las cosas sagradas implica una diferencia fundamental con respecto a las técnicas racionales, no sólo en el sentido negativo de «irracionalidad», sino también de

dos modos positivos. En primer lugar, implica la actitud de respeto que Durkheim ha utilizado constantemente como criterio básico de sacralidad [24]. Son prácticas específicamente aisladas de las ocupaciones utilitarias corrientes de la vida diaria. Tienen, como dice el profesor Nock [25], una cualidad específica de «alteridad». Deben realizarse en condiciones especiales; los que las realizan deben tener una situación especial; etc. Debe observarse qué todas estas características son específicamente irrelevantes desde cualquier punto de vista utilitario. En la medida en que estas actividades tienen, como tienen muy a menudo, o un fin empírico o una función utilitaria, estas precauciones especiales no tienen relación intrínseca con la consecución del fin, como en la ceremonia de Intichiuma, considerada como un medio de multiplicar la especie totem.

Pero el segundo punto no es menos importante. Como se ha visto, la importancia, para Durkheim, de las cosas sagradas para los intereses humanos no es intrínseca sino simbólica. Pero lo que define a las prácticas rituales es, precisamente, su relación con las cosas sagradas. De ahí que sea un error básico incluso el intentar encajar tales acciones en el esquema intrínseco medio-fin, porque su misma definición excluye que tengan un puesto en él. En la medida en que las cosas sagradas estén implicadas en la acción, la relación medio-fin es simbólica, no intrínseca. Lo que Durkheim ha hecho, pues, es ampliar el esquema medio-fin, hasta incluir un componente normativo fundamental de los sistemas de acción que los positivistas descartaron como meramente «irracional». Las acciones rituales no son, como éstos sostuvieron, o simplemente irracionales o pseudorracionales, basadas en conocimientos erróneos precientíficos, sino que tienen un carácter completamente distinto y, como tales, no pueden ser medidas, en modo alguno, con los criterios de la racionalidad intrínseca.

Pero, ¿por qué, entonces, existe el ritual, y cuál es su papel en la vida social? Aquí cabe considerar que la teoría de Durkheim,

[24] A la que el profesor Radcliffe-Brown llama «actitud ritual». Véase: «The Sociological Theory of Totemism», *Proceedings of the Pacific Science Congress*, Java, 1931.

[25] En conferencias en la Universidad de Harvard.

en su adelanto sobre las de las escuelas que critica, constituye un logro científico de primera magnitud. De nuevo, parece lo mejor poner su esencia en términos congruentes con la postura analítica aquí adoptada, y luego volver a considerar su relación con la de Durkheim.

En primer lugar, se ha mostrado que cabe considerar que las ideas religiosas constituyen sistemas de representaciones simbólicas de entidades sagradas, la «realidad» subyacente a las cuales está en los aspectos no empíricos del universo. Ahora bien, se ha indicado también, siguiendo al profesor Nock, que nuestras relaciones con estos aspectos no empíricos no son meramente cognoscitivas, sino que también implican actitudes activas. De hecho, cabe sugerir que sólo resulta adecuado hablar de una idea religiosa como distinta de una idea filosófica en la medida en que tal actitud activa esté implicada [26]. Las ideas religiosas son ideas relativas a la acción, no sólo relativas al pensamiento. Estas actitudes activas implican la necesidad de «hacer algo» acerca de la situación en la que ocurren. Como se ha mostrado, esto sucede, en parte, en términos intrínsecos. Las actitudes activas, denominadas actitudes de valor último, son una fuente de los fines últimos de la acción en el campo intrínseco, y de las normas éticas que regulan tal acción. Pero estos elementos no vinculan nuestras actitudes, por definición, al universo en su conjunto, sino sólo a su aspecto empírico.

La actitud activa, el impulso para «hacer algo», no se limita, sin embargo, a este aspecto. Pero, por definición, el hacer algo fuera de este campo no tiene sentido, en términos intrínsecos. Sin embargo, dada la existencia de un sistema de «conocimiento» de los aspectos no empíricos de la realidad, es muy comprensible que éste se convirtiese en la base de sistemas de *acción* relacionados con él, de un modo *análogo* a la acción intrínsecamente significativa. Y, puesto que este conocimiento adopta predominantemente la forma de un sistema de símbolos sagrados, la acción correspondiente adopta la forma de una manipulación de tales símbolos, es decir: del ritual. Así, el ritual es la expresión en la acción, en

[26] Así, las ideas religiosas son para la filosofía como el aspecto cognoscitivo de la norma intrínseca de racionalidad es para la ciencia.

cuanto distinta del pensamiento, de las actitudes activas de los hombres hacia los aspectos no empíricos de la realidad.

Según este punto de vista, la acción ritual puede aparecer dondequiera que los hombres adopten, o se vean forzados por sus circunstancias a adoptar, una actitud activa hacia cosas no enteramente comprensibles en términos empíricos. Ahora bien, donde el conocimiento empírico de los hombres es incompleto y/o su control de los procesos imperfecto, *puede parecerles* que la consecución de algunos de sus fines empíricos depende, *además de* sus manipulaciones técnicas, de fuerzas que caen fuera del campo empírico. Esto es especialmente susceptible de ser cierto en la medida en que hay, por una parte, en la sociedad en cuestión, un sistema desarrollado de representaciones relativas a las entidades no empíricas; y, por otra parte, no hay una concepción muy racionalizada y bien desarrollada de un «orden de la naturaleza» en el sentido empírico. Y, puesto que tales sociedades pueden también ser «primitivas», en el sentido de que sus técnicas racionales no están muy desarrolladas y se ven, consiguientemente, forzadas a vivir cerca del margen de subsistencia, es probable que sus intereses vitales estén muy estrechamente implicados, que sus «actitudes activas» sean fuertes. De ahí una amplia tendencia a emplear medios rituales para la consecución de fines empíricos. Cabe llamar a esto ritual mágico [27]. Es una técnica para la consecución de fines empíricos, utilizada no en lugar de las técnicas racionales sino además de ellas. Por las razones que acabamos de aducir, sería de esperar que alcanzase su máximo en las sociedades primitivas y que disminuyese grandemente de importancia con el aumento del saber empírico, del control sobre la naturaleza y con el desarrollo de la idea de un orden de la naturaleza [28].

[27] Para el estudio por Durkheim de lo mágico: *Cf. Formes élémentaires*, págs. 58 y siguientes. Hace que la distinción respecto de la religión se convierta en una distinción entre motivos interesados y desinteresados más bien que en una distinción entre fines empíricos y trascendentales. El efecto de esto es poner el ritual al servicio de los fines comunes de la categoría religiosa, y lleva a la negación de que la magia pueda ser una fuerza socialmente integradora. No hay aquí espacio para desarrollar más este punto.

[28] Esto no quiere decir que, en la medida en que esta laguna del

Pero, como ya se ha indicado, estas actitudes activas no sólo están orientadas «hacia atrás» en la cadena intrínseca medio-fin, y en el campo de los fines empíricos, sino también «hacia adelante», en la dirección de las relaciones activas con los aspectos no empíricos del universo. En la medida en que, en esta relación, estas actitudes activas desemboquen en una acción que sea, de algún modo, susceptible de análisis en términos de medio-fin, los fines se hacen trascendentales, al tiempo que los medios se hacen rituales [29]. Hay, pues, otra categoría de acciones rituales que constituyen una expresión directa, aparte de cualquier relación inmediata con el dominio intrínseco o con los fines empíricos, de actitudes *de valor último*. Cabe llamar a esto ritual religioso, a diferencia del ritual mágico.

Ahora bien, precisamente en la medida en que entre las actitudes de valor en general son importantes las comunes a los miembros de la sociedad, cabe considerar a los rituales religiosos de esa sociedad como expresiones rituales de estas actitudes de valor *comunes*. Esto, puesto en términos algo distintos, es la verdad fundamental del postulado básico de Durkheim de la interpretación del ritual religioso; es una expresión de la unidad de la sociedad. Es aquí válido, como lo era antes, el mismo razonamiento sobre el modo cómo Durkheim llegó a esta proposición. La sociedad es, para él, la realidad que subyace a los símbolos del ritual religioso, porque es la única realidad empírica que, siendo de naturaleza moral, puede servir como fuente de la actitud ritual. Por consiguiente, el ritual religioso es una expresión de esta realidad social. Esta proposición puede ser modificada, adoptando una forma según la cual el ritual religioso es (en gran parte) expresión de las actitudes comunes de valor último, que constituyen el elemento normativo específicamente «social» de la sociedad concreta. En estos términos, la proposición de Durkheim es, sin duda, correcta, y fruto de un profundo análisis.

saber empírico y del poder de control no se cubra, incluso si desaparece la magia, no puedan surgir otros fenómenos no lógicos que cubran la laguna. La moda y el capricho tienen un puesto en este contexto.

[29] No se quiere decir que los medios rituales sean los *únicos* medios posibles.

Esto lleva el razonamiento a un punto en el que es posible evaluar el significado del tercer elemento principal de la definición de religión por Durkheim: «un cuerpo de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, que *une, en una única comunidad moral, llamada iglesia, a todos los que se adhieren a ellas*». Debiera desprenderse claramente de lo anterior que cabe considerar, en virtud de estos hechos, que los que profesan las mismas creencias y practican los mismos ritos poseen un sistema común de actitudes de valor último, es decir: constituyen una «comunidad moral».

No sobre la mera base de la definición, sino, más bien, sobre la de todo el razonamiento de la teoría de Durkheim, cabe sostener no sólo que los que tienen una religión común constituyen una comunidad moral, sino que, recíprocamente, toda comunidad moral verdadera, es decir: toda sociedad, se caracteriza, hasta cierto punto, por la posesión de una «religión» común. Porque sin un sistema de valores comunes, de los que una religión es, en parte, una manifestación, sin un sistema al que se adhiera la gente en grado significativo, no puede haber algo tal como una sociedad. Cabe considerar que el estudio por Durkheim de la *anomie* ha establecido esto definitivamente.

No se debe entender, desde luego, que este postulado quiere decir que lo que llamamos concretamente sociedad se caracterice siempre por una «religión» única perfectamente integrada, también tomada en el sentido popular. Como en otras partes, Durkheim está aquí considerando un tipo límite. Con respecto a sus ideas y prácticas religiosas, como en otros aspectos, una comunidad concreta puede estar, en gran medida, internamente diferenciada, y puede alcanzar también en mayor o menor grado la norma de integración perfecta. Pero toda comunidad, si es algo más que una mera «balanza de poder» entre individuos y grupos, es, en grado significativo, tal comunidad moral, y, como tal, cabe decir de ella que tiene una religión común [30]. De ahí que quepa también consi-

[30] De ahí que la referencia de Durkheim al «culto» a la personalidad individual como característico de la sociedad contemporánea no fuese completamente inadecuada. Sin duda, la investigación revelaría que tiene sus rituales o su equivalente funcional.

derar que la división religiosa es un índice significativo de división interna dentro de la comunidad.

La tesis de Durkheim de que toda religión pertenece a una comunidad moral, en este sentido, y, recíprocamente, de que toda comunidad es, en un aspecto, una unidad religiosa, es completamente aceptable. Pero es dudoso si es oportuno, en términos generales, referirse a esta comunidad moral, incluso en su aspecto religioso, como a una «Iglesia». Parece preferible seguir a Max Weber [31], reservando el término Iglesia para un aspecto *asociativo* de la organización comunitaria para los fines religiosos. Donde la comunidad moral en cuestión no toma la forma de una asociación explícita para fines religiosos, parece mejor no emplear el término. Además, en la utilización de Durkheim corre el peligro de ser confundido con la comunidad *concreta*. Pero dentro de la comunidad concreta surgen muchas asociaciones en relación con distintos intereses. Es mejor considerar a la Iglesia como, sólo, uno de éstos, y no como la comunidad en su conjunto, incluso en su aspecto moral.

Hasta aquí, el ritual sólo ha sido considerado como un índice de las actitudes de valor comunes: el factor social. Pero, ¿es sólo un índice o tiene funciones? ¿No está en un estado de interdependencia mutua, y no simplemente de causación de sentido único, con estas actitudes y con los demás elementos del concreto complejo?

La tesis de Durkheim es, sin duda, la de que tiene tales funciones, y el modo como la desarrolla, y como desarrolla sus implicaciones, más allá de su propia formulación explícita, es del mayor interés teórico.

Porque, mediante la expresión ritual común de sus actitudes, los hombres no sólo las manifiestan sino que, a su vez, las refuerzan. El ritual lleva las actitudes a un estado de mayor autoconciencia, que las fortalece grandemente, y que, a través de ellas, fortalece, a su vez, a la comunidad moral. Así, el ritual religioso realiza una reafirmación y una fortificación de los sentimientos de los que depende la solidaridad social. Como dice a veces Durkheim, recrea la sociedad misma [32].

[31] Véase después cap. XV.
[32] *Formes élémentaires*, págs. 323, 493 y especialmente 498.

Pero, ¿por qué es necesaria esta fortificación y recreación? El razonamiento de Durkheim es sorprendentemente análogo al presentado en el capítulo anterior para explicar la necesidad del control institucional. Se recordará que esta necesidad surge del carácter comparativamente remoto y latente de las actitudes de valor último con referencia a los elementos de la acción inmediata de un porcentaje muy grande de acciones. Combinado con las tendencias centrífugas de los «intereses» inmediatos, considerando sólo la insaciabilidad de las necesidades individuales, esto da origen a una situación en la que el control de estas acciones es necesario en pro del orden y de la estabilidad. Análogamente, como señala Durkheim [33], durante una gran parte del tiempo, la tribu, en Australia, está dispersada por una amplia área, en minúsculos grupos familiares, absorbidos por intereses tan inmediatos como la obtención de comida. En estas circunstancias, no es sólo que las actitudes de valor último sean remotas y latentes; la inmediatez y urgencia de otros elementos de la acción tienden a desplazarlas. De ahí la necesidad, en reuniones periódicas, de devolverlas a la atención general, volviendo así a dotarlas de plena fuerza, revivificándolas y recreándolas.

En opinión de Durkheim, pues, el ritual religioso está lejos de ser una mera manifestación. Aunque no tiene un fin empírico, y aunque no está implicada relación intrínseca medio-fin alguna, su importancia funcional es muy grande. Porque es a través del ritual como las actitudes de valor último, los sentimientos de los que la estructura y solidaridad sociales dependen, se mantienen «armonizados» con un estado de energía que hace posible el control efectivo de la acción y la efectiva ordenación de las relaciones sociales [34]. En términos del lenguaje religioso corriente, la función del ritual es la de fortificar la fe. En defensa de esta tesis, Durkheim hace valer la opinión que, según sostiene, es la de la gran mayoría de los creyentes religiosos de todas partes [35].

Estas consideraciones están implicadas en lo que, como algunos intérpretes de Durkheim han pensado, es un cierto anti-intelectua-

[33] *Ibid.*, pág. 497.
[34] *Ibid.*, págs. 574, 597-598.
[35] *Ibid.*, pág. 596.

lismo en su teoría de la religión, que contrasta algo extrañamente con lo que algunos (a veces los mismos escritores, v. g.: Lowie [36]) han denominado su «ingenua psicología racionalista». Ha consistido esto generalmente en acusar a Durkheim de confiar indebidamente en los conceptos de la psicología de masas.

La situación que subyace a esta interpretación es la siguiente: Durkheim, después de todo, siguió siendo un positivista. Desde este punto de vista, reconociendo que, empíricamente, las ideas religiosas consistían (cualquiera que fuese lo que *debieran* ser) principalmente en referencia a entidades simbólicas, Durkheim se ve inclinado a despreciar la importancia de las doctrinas religiosas particulares. Después de todo, se refieren a símbolos, y los «meros» símbolos no son intrínsecamente importantes; es decir: el símbolo concreto por importante que sea el papel del simbolismo en general. Pero esto no parece ser cierto de un acto ritual concreto. En su concreto contexto, cabe demostrar empíricamente que tiene una gran importancia funcional [37]. De ahí que la tendencia sea a considerar lo ritual como elemento primario de la religión [38] y a las ideas religiosas como racionalizaciones, explicaciones, justificaciones secundarias de lo ritual.

Esta impresión se ve confirmada por el énfasis empírico que Durkheim pone en el estado de «efervescencia», tan observable con ocasión de muchas de las grandes ceremonias colectivas [39]. No puede caber duda de este estado de excitación, pero es muy dudoso si para Durkheim fue un caso de psicología de masas; realmente, no hay justificación para tal interpretación. Porque, en primer lugar, las teorías de la psicología de masas se refieren a fenómenos que, típicamente, aparecen en una reunión *desorganizada* de personas. Pero, como afirma repetidamente Durkheim, pertenece a la esencia misma de lo ritual el estar minuciosamente organizado [40]. Incluso en los casos, tales como las ceremonias

[36] R. H. Lowie, *Primitive Religion*, págs. 159-160.

[37] Quizá quepa decir lo mismo de un símbolo concreto *en su contexto concreto.*

[38] «Il y a dans la religion quelque chose d'éternel; c'est le culte.» *Formes élémentaires*, pág. 615, *cf.* también pág. 575.

[39] *Ibid.*, pág. 571.

[40] *Cf. Ibid.*, pág. 568.

funerarias, en los que los estallidos emocionales son más violentos, todos los detalles de la acción están prescritos por la tradición: quién va a realizarla, cuándo va a realizarla y, precisamente, cómo va a realizarla.

Esta interpretación parece haber surgido de dos causas: el énfasis sobre el estado de efervescencia, y el que el ritual no encaja en el esquema intrínseco medio-fin. Para el positivista convencional, toda acción que, en este sentido, sea irracional y esté acompañada por la excitación emocional es psicología de masas cuando tiene lugar en una gran reunión de gente. Pero, sin duda alguna, se ha dicho que muestra que la teoría del ritual de Durkheim no es psicología anti-intelectual de masas; de hecho, no es psicología en sentido alguno.

Es, sin embargo, más que probable que en la concreta eficacia del ritual en sus funciones sociales el factor de proximidad social tenga considerable importancia. Realmente, Platón y Aristóteles, al justificar sus drásticas limitaciones al tamaño que consideraban deseable para una polis, bien podían haber añadido al criterio de la posibilidad de que todos sus ciudadanos se reuniesen en una única asamblea el de que pudiesen oír a un único hablador, el de que el número fuese lo suficientemente pequeño como para que todos pudiesen estar presentes, o como participantes efectivos o como espectadores, en un ritual común único. Tal ritual era, de hecho, un sorprendente rasgo empírico de la polis. Pero este hecho no prueba, en absoluto, que la contribución teórica específica de Durkheim consistiese en analizar las reacciones psicológicas derivadas del factor de proximidad física de grandes cantidades de gente. La importancia principal de su pensamiento estriba en algo distinto [41].

[41] Está claro que el ritual mágico tiene funciones similares en el reforzamiento de la energía y la confianza del actor en su capacidad de superación de los obstáculos. Pero, puesto que Durkheim no lo trata explícitamente, no se entrará aquí en estas cuestiones. Baste con decir que las opiniones corrientes sobre el papel de la magia sustentadas por algunos antropólogos sociales constituyen una importante confirmación de la teoría general de Durkheim sobre el ritual. *Cf.* Malinowski, *Magic, Science and Religion;* R. Firth, «Magic in Economics», *Primitive Economics of the New Zealand Maori*, cap. IV.

Esta interpretación general de la función del ritual, combinada con la idea conexa de la función de las instituciones, sobre la que se acaba de llamar la atención, tiene implicaciones de importancia metodológica de gran alcance que deben ser ahora consideradas [42].

Uno de los rasgos distintivos de la fase positivista del pensamiento de Durkheim era, se recordará, la tendencia a pensar en el actor según la analogía de un científico (fundamentalmente en una relación cognoscitiva con las condiciones en las que actúa). Esta tendencia resultó subyacente al énfasis sobre las representaciones de su primera metodología, y también a la concepción del elemento social como *milieu*, como medio. Ahora bien, en la metodología tradicional de la ciencia (tanto más evidente cuanto más se ha inclinado por una dirección empirista), el científico ha sido principalmente considerado en un papel pasivo. Con el énfasis sobre la objetividad de los hechos del mundo exterior, sobre su independencia respecto del estado mental subjetivo del científico, el elemento decisivo del conocimiento ha sido este hecho objetivo. La tarea del científico ha sido la de «adaptarse» a él.

Cuando se aplica este punto de vista a la acción, tiende a ponerse el principal énfasis sobre la adquisición del saber que guía la acción, considerado en estos términos pasivos. Y, puesto que se considera al actor un científico, se tiende, nuevamente, a considerar que la acción misma *continúa* automáticamente la adquisición de este saber. No es que esto esté demostrado, sino, más bien, que la estructura del esquema de pensamiento es tal que distrae la atención del problema de cómo el saber se traduce en acción. Esta situación lógica es, probablemente, la base real de la crítica hecha tan a menudo a Durkheim de que consideraba que la conformidad con las normas sociales era automática, no encontrando resistencia [43].

Pero, desde muy pronto, hubo una fuerte tendencia contraria en su pensamiento. Ya está realmente presente en el modo como

[42] Un reciente informe de trabajo de campo antropológico en Australia constituye una excelente contrastación de la teoría del ritual de Durkheim. *Cf.* W. Lloyd Warner, *A Black Civilization.*

[43] *Cf.* B. Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society*, páginas 55-56.

estructuró los problemas empíricos de la división del trabajo: como problemas de control. A este nivel empírico, alcanza pleno desarrollo en el estudio de la *anomie*, en *Le suicide*, donde se considera que un conjunto de impulsos y deseos intrínsecamente caóticos e insaciables está sujeto al control de un sistema de normas sociales, pero que, al mismo tiempo, resiste el control.

Les llevó mucho tiempo, sin embargo, a las implicaciones de estos análisis empíricos el romper la dura costra de la metodología positivista de Durkheim. Realmente, el tema principal de este estudio de su desarrollo ha sido estudiar el proceso por el que esto ha tenido lugar. El primer gran paso fue el reconocimiento del papel activo de un sistema de valores últimos en relación con la cadena intrínseca medio-fin, como fines de la acción y como normas institucionales. Su teoría de la religión ha sido otra gran contribución en la misma dirección: la expresión directa de las actitudes de valor último en las ideas religiosas y en el ritual. Esto ha implicado el descubrimiento de la importancia fundamental del simbolismo y de la relación simbólica medio-fin en cuanto partes de la vida y de la acción del hombre.

Ahora bien, la implicación metodológica a la que nos acabamos de referir debiera ser clara. Todo este aspecto del pensamiento de Durkheim apunta en la dirección de lo que se ha llamado una concepción voluntarista de la acción: un proceso en el que el ser humano concreto juega un papel activo, no un papel meramente adaptativo. Este elemento creador se formula teóricamente en la concepción de los valores últimos, de las actitudes de valor, de los fines, o de cualquier forma que tome el elemento de valor, o el modo de su manifestación en relación con la vida social. Sin embargo, todavía puede ser posible considerar que este elemento se autorrealiza automáticamente, en el sentido de que una comprensión cognoscitiva de los valores últimos, o una aceptación moral de ellos, es bastante: de ella se sigue la realización en la acción. La teoría del ritual exige un rechazo final y decisivo de esta postura. Y es que la visión por Durkheim de las funciones del ritual implica la necesidad de un nuevo elemento, al que se le llama generalmente voluntad o esfuerzo. Así, lejos de ser automática, la realización de los valores últimos es una cuestión de energía activa, de voluntad, de esfuerzo; de ahí que puedan jugar un papel muy

importante, empíricamente, los instrumentos que estimulen esta voluntad [44].

En cuanto aplicadas al problema del status metodológico de la sociología en los términos de Durkheim, las consideraciones anteriores implican lo siguiente: en su intento de definir la realidad «social», el factor social, ha venido a concentrarse en el elemento de los valores últimos comunes. Pero no basta con limitarse a elegir este elemento. Es necesario verlo en su contexto, en sus relaciones con otros elementos de la vida social concreta. La concepción voluntarista de la acción que acabamos de caracterizar implica que no cabe realizar esto mediante la simple comprensión de su naturaleza. Los procesos sociales no pueden ser comprendidos, como indicarían las primeras formulaciones de Durkheim, mediante la aprehensión de las propiedades del mero elemento social. Este debe, más bien, ser contemplado como un *componente de un sistema de acción.* La sociología debiera, pues, ser considerada como una ciencia de la acción: del elemento de valor común último *en sus relaciones* con los otros elementos de la acción. Esta es la postura a la que estaba apuntando la línea principal del pensamiento de Durkheim. En su sumaria explicación de la teoría de la religión [46] se acercó mucho a su afirmación explícita, sobre todo en su tesis de que la importancia central de la religión estriba en su relación con

[44] Así como la función principal del ritual es la de estimular la fe, la de la fe, a su vez, es la de estimular la voluntad. «Car la foi est avant tout un élan à agir et la science, si loin qu'on la pousse, reste toujours à distance de l'action.» *Formes élémentaires*, pág. 615. Véase también, pág. 598: «C'est donc l'action qui domine la vie religieuse par cela seul que c'est la société qui en est la source.»

Durkheim pasa a reconciliar la diferencia fundamental entre la acción y la ciencia y, consiguientemente, entre las ideas que guían la acción y las ideas científicas, diciendo que la acción se enfrenta con la necesidad inmediata de hacer algo; no puede esperar a que la ciencia se perfeccione. De ahí que las ideas que guían la acción deban «ir por delante» de la ciencia. Este es el modo como reconcilia la distinción con su viejo positivismo. Hay, sin duda, alguna verdad empírica en esta opinión, pero, como hemos visto, la dificultad es demasiado profunda para eliminarla así. En cierto sentido, esto representa un elemento del pensamiento de Durkheim que se inclina hacia el pragmatismo.

[46] *Formes élémentaires*, págs. 599 y 615, como se indicó antes.

la acción, no con el pensamiento. Pero nunca se abrió paso completamente. La principal razón es, aparentemente, la de que esta corriente principal se vio contrarrestada por otra. Esta otra está conectada con su epistemología sociológica. Sólo después de haber estudiado eso y de haber entendido sus motivos será posible obtener una visión completa de las corrientes en conflicto en la fase final de Durkheim.

EPISTEMOLOGIA [46]

El primer Durkheim fue, como se recordará, un científico positivista, generalmente inclinado, como la mayoría de los demás positivistas, hacia una epistemología empirista. Es cierto que nunca mantuvo o defendió explícitamente el auténtico empirismo. Pero subrayaba el papel central de los hechos empíricos, no las dificultades implicadas en la definición del hecho o las cualificaciones que pudieran ser exigidas por el reconocimiento de estas dificultades. Su definición de los hechos empíricos, de las *choses*, en las *Règles*, era simple y no sofisticada. Además, tenía también una fuerte tendencia empirista, en el sentido de que no indicaba explícitamente la necesidad de distinguir entre la referencia empírica de las categorías analíticas y las entidades concretamente existentes. Como se ha mostrado, este fracaso subyace a gran parte de la dificultad de la mentalidad de grupo.

Se ha señalado también que la teoría sustantiva de Durkheim se desarrolló a lo largo de líneas que hicieron difícil el mantenimiento de esta tendencia empirista, por lo que se refiere a las implicaciones metodológicas de gran parte de lo que Durkheim estaba haciendo. Esto implicaba, sobre todo, que las categorías analíticas, incluida la de los hechos sociales, no podían ser identificadas con entidades concretas algunas. Esta interpretación se vio comprobada del modo más sorprendente cuando Durkheim vio finalmente

[46] La principal explicación de la teoría epistemológica de Durkheim se encuentra, en las *Formes élémentaries*, entrelazada con el estudio de la religión. Las etapas preliminares de su pensamiento se registran, sin embargo, en el artículo escrito en colaboración con M. Mauss, «Quelques formes primitives de classification», *L'année sociologique*, vol. VI.

que el factor «individual» no podía ya identificarse con la «conciencia» individual concreta, es decir: con el individuo concreto, desde el punto de vista subjetivo. El factor social no iba, pues, ya a buscarse «fuera» de esta entidad concreta, sino como un elemento o grupo de elementos que la explicaban. Esta tendencia se intensificó progresivamente, hasta que, en las *Formes élémentaires*, se encuentra a Durkheim afirmando explícitamente que la sociedad sólo existe en las mentes de los individuos [47]. Esto representa el resultado lógico de toda su evolución, y también el abandono final de su sesgo objetivista. Tiene aquí especial interés, porque representa una gran aproximación a la doctrina de Weber del «*verstehen*», que será estudiada después.

Estas consideraciones no equivalen, sin embargo, a un estudio epistemológico explícito [48], que Durkheim no intentó hasta las *Formes élémentaires*. Aquí introduce una crítica explícita de la postura empirista radical, que llega a la conclusión de que el saber válido no puede ser explicado sobre una base empirista [49]. La escuela apriorista ha estado esencialmente acertada en su ataque crítico al empirismo y en su insistencia sobre que el saber válido implica algo más que el elemento empírico («categorías» que son igualmente esenciales al saber, pero que son cualitativamente distintas, y no derivables, de lo empírico).

Hasta aquí, Durkheim se hace simplemente cargo del tratamiento del problema de la epistemología en la filosofía actual y

[47] *Formes élémentaires*, pág. 521. «Consiste exclusivamente en ideas y sentimientos.»

[48] Los problemas de la epistemología son, desde luego, problemas filosóficos, no científicos. La justificación para embarcarse en una exposición de las tesis epistemológicas de Durkheim, en este punto, es que están íntimamente ligadas a su sistema de teoría científica considerado. El análisis de su epistemología iluminará algunas de las implicaciones y dificultades de su postura científica, algunas de las cuales se deben a la influencia de ciertas ideas filosóficas sobre su pensamiento científico. Estas ideas son, consiguientemente, importantes para el razonamiento en el sentido estricto. Pero es, sin embargo, cierto que el presente interés por ellas no se refiere a «ellas mismas», sino, más bien, a su relación con la teoría de la acción.

[49] *Ibid.*, págs. 18 y siguientes.

se adhiere al lado apriorístico de la controversia. Pero es aquí donde empieza su propia teoría. Admite que los aprioristas tienen razón, que las categorías son esenciales y no derivables del elemento empírico. Se pone, pues, a esta escuela en un dilema, dice Durkheim, porque, habiendo rechazado una explicación empírica de las categorías, no tienen, realmente, explicación alguna. El decir que las categorías son condiciones *a priori* de todo conocimiento equivale a abandonar el problema. Es, desde luego, precisamente la postura de que, sobre una base empírica, el problema es insoluble. Y es a esto a lo que pone objeciones Durkheim.

Pero, ¿qué alternativa le queda si no es una vuelta al empirismo tradicional? Dice, en efecto, que el viejo empirismo sólo tuvo en cuenta una parte de la realidad empírica. La epistemología anterior se ocupaba de la fuente de validez de nuestro conocimiento del mundo físico. Este conocimiento llega a nosotros a través de los órganos sensoriales; es decir: a través del cuerpo. Pero, en estos términos, sólo se tienen en cuenta los elementos cósmicos e individuales del mundo empírico. Se omite por completo la tercera categoría de elementos, la social. Así, la escuela apriorística no ha conseguido demostrar su tesis de que, puesto que ha agotado las posibilidades de derivación empírica de las categorías, sólo cabe recurrir a lo *a priori*. Por el contrario, cabe perfectamente una explicación «empírica»: la fuente de las categorías está en la realidad social. Este es el postulado central de la famosa epistemología sociológica de Durkheim. ¿Qué hay que pensar de ella? Filosóficamente es, efectivamente, para el que esto escribe completamente insostenible. Sin embargo, ninguna etapa de su pensamiento da una visión más profunda que ésta de los problemas metodológicos con los que luchaba Durkheim.

En primer lugar, debiera observarse que el viejo dualismo entre lo «individual» y lo «social» ha aparecido ahora bajo tres formas o aspectos distintos: las distinciones entre «interés» y «obligación moral», entre lo «profano» y lo «sagrado», y ahora, finalmente, entre lo «empírico» y lo «categórico». Pero esta última entraña las implicaciones más radicales de todas. Se consideró que tanto la búsqueda de los fines inmediatos como las actividades profanas implicaban, como elementos indispensables, un conocimiento científico válido. Pero esto resulta ahora depender, a su vez, del factor

social, porque sin categorías no hay conocimiento. Durkheim parece pensar en términos de una jerarquía «arquitectónica» de relaciones de caos y orden en el sentido normativo. El caos de las impresiones sensoriales se ve organizado en el orden del conocimiento válido por las categorías. Pero el uso instrumental del conocimiento en la persecución de los fines inmediatos produce un nuevo caos potencial, reducido al orden por las normas institucionales. Finalmente, el caso fortuito de los símbolos concretos se ve ordenado por la referencia común a la realidad social. Así, la sociedad, para Durkheim, es más que el mero principio del orden en las relaciones entre los seres humanos; es el principio del orden en el conjunto del universo. Pero, ¿cuáles son las implicaciones metodológicas de todo esto? Especialmente, ¿cuáles son sus relaciones con el análisis previo?

Como se ha señalado repetidamente, la «dialéctica» del pensamiento de Durkheim parece operar en términos del intento de salvar una contradicción: la que existe entre la visión de la sociedad como una realidad empírica, como un trozo de la naturaleza, por una parte, y la visión de la sociedad como distinta de los otros elementos de la naturaleza, por otra. La tendencia principal ha sido a ampliar progresivamente la distancia entre ella y el resto de la naturaleza. Esta doctrina epistemológica puede considerarse como la ruptura definitiva. No puede haber diferencia más radical que la existente entre lo empírico y lo *a priori*. Como en el caso de la religión, lo extraño de la postura de Durkheim aquí no es su nuevo enfoque de las categorías, sino su nuevo enfoque de la sociedad. La sociedad se ha convertido en el tema de conversación de los filósofos idealistas [50]. Consiste, como dice, «exclusivamente en ideas y sentimientos» [51], y no, cabe añadir, simplemente en «ideas», sino en *la Idea*, porque las categorías son la verdadera matriz de la que surgen las ideas concretas. No consiste simplemente en «representaciones» sino en ideas, en el sentido técnico filosófico [52]. La sociedad no se convierte, en absoluto, en una parte de la

[50] «Así, pues, hay un campo de la naturaleza en el que la fórmula del idealismo resulta casi literalmente aplicable: se trata del campo social.» *Formes élémentaires*, pág. 327.

[51] *Ibid.*, pág. 521.

[52] Véase especialmente *Ibid.*, pág. 328.

naturaleza, sino, según la frase del profesor Whitehead, en una parte del mundo de los «objetos eternos».

Y, sin embargo, Durkheim no abandonará su positivismo. Se considera todavía que esta «sociedad» es una realidad observable, es todavía objeto de una ciencia positiva. Se considera todavía que es empírica. Pero, no obstante, esto implica diferencias de muy gran alcance respecto de todo lo que el positivismo anterior consideraría admisible. Y es que las entidades que observa aquí Durkheim existen «sólo en la mente» de los individuos; y no, en modo alguno, en el mundo del espacio físico o del tiempo. Además, puesto que se considera que el mecanismo de la percepción sensorial es puramente individual, las ideas, en este sentido, no pueden ser percibidas por los sentidos, sino que deben ser directamente aprehendidas, indiscutiblemente, por algún tipo de «intuición». Realmente, Durkheim afirma directamente, con respecto a la categoría de la fuerza, que «las únicas fuerzas que podemos aprehender directamente son las fuerzas morales» [53]; puesto que las categorías no pueden llegar a nosotros a través de los sentidos, la de la fuerza debe ser de origen social [54].

Si esto es parcialmente cierto, está enunciado en lo que son, a efectos sociológicos, términos indebidamente restringidos. Y es que el efecto de la identificación de la sociedad con el mundo de los objetos eternos es la completa eliminación del elemento creativo de la acción. Su característica distintiva es la de que no les son aplicables ni las categorías del espacio ni las del tiempo. «Existen» sólo «en la mente». Tales entidades no pueden ser, en modo alguno, objeto de una ciencia explicativa. Porque una ciencia explicativa debe ocuparse de los acontecimientos y los acontecimientos no tienen lugar en el mundo de los objetos eternos [55]. La sociología de Durkheim, en la medida en que toma

[53] *Ibid.*, pág. 521.

[54] Esta postura parece basarse en una aprehensión errónea. Las ideas llegan a nosotros a través de la interpretación de las impresiones de los sentidos (v. g., de una página impresa, en cuanto que tiene significados simbólicos). Esto no es «aprehensión directa».

[55] Esto no significa que una ciencia empírica haya de tener una orientación histórico-genética, por contraposición al desarrollo de un sistema teórico generalizado. Significa, más bien, que se ocupa del esta-

esta dirección, se convierte, como dice Richard, en una «labor de pura interpretación» [56].

De hecho, Durkheim, al escapar de las redes del positivismo, se ha extralimitado, pasando claramente al idealismo [57]. Hay varias razones para que esto fuera fácil para él. Los objetos eternos tienen la misma fijeza independiente del observador que los hechos empíricos del positivista; una objetividad similar es posible con respecto a ellos. El observador puede mantener la misma actitud pasiva.

Además, todo el desarrollo de Durkheim ha tendido a centrar la atención sobre el elemento de los valores comunes. Su positivismo «subjetivo» le ha conducido a concebir a éstos de forma cognoscitiva, como «representaciones». Ha estado siempre buscando una realidad formulable en términos cognoscitivos. Así, no es sino natural que se vuelva hacia el elemento ideológico de los valores comunes, más bien que hacia los sentimientos o hacia las actitudes de valor. Ello encaja muy bien con muchas de las principales tendencias de su pensamiento anterior. Por contraposición a una teoría voluntarista de la acción, hay mucho en común, en términos formales, entre el positivismo y el idealismo.

Pero estas consideraciones dan la clave de la crítica más profunda de la nueva postura de Durkheim. Del mismo modo que el positivismo elimina el carácter creativo y voluntarista de la acción, al prescindir del significado analítico de los valores, y los otros elementos normativos, al hacer de ellos epifenómenos, el idealismo tiene el mismo efecto por la razón contraria: el idealismo elimina la realidad de los obstáculos a la realización de los valores.

blecimiento de relaciones causales, y que el único medio de demostrar la relación causal es la observación de la variación independiente. La variación es una categoría que implica un esquema temporal de referencia; un fenómeno sólo puede variar mediante un proceso temporal. Tal proceso es un suceso.

[56] Véase Gaston Richard, *La sociologie générale*, págs. 44-52, 362-370. Richard es uno de los pocos escritores secundarios agudamente conscientes de que el pensamiento de Durkheim sufrió un profundo cambio.

[57] En su definición del tema de la sociología, desde luego; no necesariamente en la filosofía general.

El conjunto de *ideas* viene a identificarse con la realidad empírica concreta. De aquí el rasgo central de la categoría de la *acción*, su carácter voluntarista; los elementos de voluntad, de esfuerzo no tienen un puesto en tal esquema. Realmente, una razón muy importante por la que Durkheim se vio atraído por el idealismo fue la de que nunca superó realmente su empirismo. Nunca pudo considerar, clara y coherentemente la realidad social como *un factor* de la vida social concreta; siempre tendió a abandonarse a considerarla como una entidad concreta. Luego, puesto que las «ideas» no pueden disociarse de ésta, debe *consistir en* ideas.

El efecto de esta tendencia del pensamiento de Durkheim es considerar como objetivo de la sociología el estudio de los sistemas de ideas de valor *en sí*, mientras que la postura antes expuesta exige un estudio muy distinto: el de dichos sistemas *en sus relaciones con la acción*. Cada uno de los elementos implicados en las expresiones «ideales» de actitudes de valor último puede ser, y realmente es, estudiado «en sí» por una disciplina que se ocupa de las interrelaciones sistemáticas de los elementos ideales: las normas institucionales en la jurisprudencia, las ideas religiosas en la teología, las formas artísticas en la estética, los fines últimos en la ética. Pero la sociología no es, como lógicamente implicaría esta fase de la postura final de Durkheim, una síntesis de todas estas ciencias normativas. Es, por el contrario, una ciencia explicativa, que se ocupa de las relaciones de todos estos elementos normativos con la acción. Trata de los mismos fenómenos, pero en un contexto distinto. En su etapa final, la sociología de Durkheim se vio en esta encrucijada. Ambos caminos representan escapes del positivismo, pero, en términos de la tendencia del pensamiento sociológico analizado en el presente estudio, especialmente en la sección siguiente, la fase idealista debe ser considerada como una aberración, como un callejón sin salida.

Está claro que la epistemología sociológica de Durkheim implica intrincadas dificultades filosóficas, aunque el analizarlas no sea preocupación central de este estudio. Se ha señalado que una de sus principales teorías empíricas es la de la relatividad de los tipos sociales. Los distintos sistemas de valor último que constituyen los elementos definidores de distintas sociedades concretas son tan radicalmente distintos que son inconmensurables. Por

esta razón se vio forzado a definir la normalidad con referencia, sólo, al tipo social, desembocando así en un completo relativismo ético. Su teoría de la religión, al asociarla al tipo social, relativizó otro gran cuerpo de fenómenos.

Ahora bien, su epistemología ha introducido la base de la propia razón humana en el mismo círculo relativista, relativizando el mismo relativismo previo, puesto que el relativismo de los tipos sociales es, él mismo, producto de un sistema de categorías sólo válidas para el tipo social concreto. Es ésta una doctrina que cabe calificar de «solipsismo social». Implica todas las consecuencias escépticas tan bien conocidas en el caso del solipsismo individual. Es, en resumen, una *reductio ad absurdum* [58].

La teoría voluntarista de la acción, que reconoce que el elemento «social» específico implica referencia al «ideal», pero considerado en su relación con la acción, mientras que, al mismo tiempo, implica una referencia, más allá de sus formulaciones

[58] Esta fundamental dificultad filosófica de tratar de derivar la fuente de saber empírico de consideraciones empiristas explica probablemente la frecuente aparición en los razonamientos de Durkheim de intentos de indicar factores concretos en la derivación de las categorías: la categoría del espacio es derivada de la ordenación de los clanes en el campamento, la del tiempo de la periodicidad de las ceremonias tribales y de otras actividades, etc. Como correctamente observa Dennes (W. S. Dennes: «Methods and Presuppositions of Group Psychology», *University of California Studies in Philosophy*, 1926), este razonamiento encierra, sin duda, una gran parte de verdad cuando se aplica al problema de la génesis histórica de nuestras subdivisiones concretas de tiempo y espacio, etc. Pero es completamente insostenible e irrelevante al nivel epistemológico, y está abierto a todas las críticas que Durkheim dirige contra el viejo empirismo. Además, no hay motivos para que aspectos espaciales y temporales de naturaleza externa no sean también importantes en la determinación de la génesis histórica de nuestros conceptos concretos de las categorías.

De hecho, Durkheim vacila continuamente entre lo que es, realmente, otra versión del viejo empirismo, sólo añadiendo ciertas consideraciones concretas, y un idealismo que saca completamente a la sociedad del mundo de los fenómenos empíricos. Esta vacilación es comprensible en términos de la situación lógica aquí analizada. Sin duda, no había alcanzado una posición estable.

lógicas, a los aspectos no empíricos de la realidad, evita estas consecuencias intolerables. Deja lugar para una epistemología realista y auténtica, pero que implica elementos no empíricos que son también no sociológicos. Porque la «sociedad», para ser objeto de una ciencia explicativa, debe participar en la realidad empírica. Pero dicha participación no excluye relaciones significativas fuera de ella.

Realmente, las dificultades de Durkheim son muy instructivas. Penetró tan profundamente como para demostrar que sólo sobre la base de algo análogo a la teoría voluntarista de la acción aquí presentada cabe escapar al dilema positivista-idealista, siempre que se adhiera, de algún modo, al esquema de la acción. Y parece suficientemente claro que ninguno de los extremos del dilema proporciona una base metodológica satisfactoria para una ciencia de la sociología o para cualquier otra ciencia social. Durkheim, mediante la tenacidad y casi «terquedad» de su pensamiento, ha explorado tan íntegramente las implicaciones lógicas de estas dos posturas que ha clarificado para generaciones futuras los rasgos de la situación. Debiera ser menos difícil en el futuro evitar la jungla de dificultades metodológicas en las que se vio implicado.

Antes de dejar a Durkheim, cabe tocar otro punto de gran importancia. No puede sino extrañar al lector de sus obras la clara ausencia en su pensamiento de una teoría definida del cambio social. Es éste un hecho muy significativo en términos de las consideraciones metodológicas que acabamos de exponer. Su única hipótesis destacada en ese terreno fue su intento de explicar el aumento de la división del trabajo en función de la presión demográfica. Se ha mostrado lo poco satisfactorio que eso fue. En todo su pensamiento posterior, con una notable excepción que se indicará próximamente, el problema está completamente fuera de su campo de interés.

La explicación fundamental de esto se encuentra en el idealismo de Durkheim. Es cierto que, en términos explícitos, esta última doctrina no apareció hasta el fin de su carrera. Pero ésta fue la culminación de un largo desarrollo. Casi desde un primer momento, pensó en términos de la categoría de sustancia más que en los de la categoría de proceso. Siempre estuvo buscando la realidad

manifestada en los hechos sociales. Desde muy pronto, esta búsqueda empezó a convergir en un sistema de valores, considerados como normas, fines o representaciones. Y se tendió a considerarlos en términos de sus características intrínsecas, y de la formulación intelectual. Así, resultó cada vez más evidente que Durkheim consideraba el elemento social como un sistema de objetos eternos. Ahora bien, la esencia misma de tales objetos es la intemporalidad. De ahí que el concepto de proceso, de cambio no tenga sentido en cuanto se aplique a ellos mismos [59].

Otra consideración importante es la de que Durkheim, desde pronto, se ocupó fundamentalmente del problema del orden. Encontró el elemento decisivo del orden en los valores comunes, tal y como se manifiestan, sobre todo, en las normas institucionales. Pero la misma importancia del problema del orden en su pensamiento significaba que, cuando trataba de elementos de valor, se ocupaba fundamentalmente del elemento de *orden en ellos*. O sea, que se ocupaba de su aspecto de sistema estable, de sus propiedades intrínsecas como objetos eternos. Se ha mostrado lo fructífero de este enfoque en resultados significativos.

Pero su carácter fructífero está, en buena medida, en el campo de la definición de algunas de las categorías del análisis sociológico, mucho más que en el de las interrelaciones funcionales entre ellas. Se tendía a considerar estas categorías fijas e intemporales, y la creciente importancia en el cuadro de los objetos eternos acentuaba esta tendencia. La concepción voluntarista de la acción, por otra parte, hace precisamente hincapié en estas relaciones. Y es en las interrelaciones funcionales entre elementos básicos donde principalmente se encuentra ese proceso dinámico. Los elementos eternos en cuestión son, principalmente, formulaciones intelectuales de realidad no empírica, de actitudes y de normas. En todos estos casos las formulaciones intelectuales son parcia-

[59] Juega, sin duda, un papel en esta situación el que el idealismo de Durkheim estaba más en la dirección del racionalismo cartesiano estático que en la de la dialéctica hegeliana. No cabe aquí entrar en los problemas que hay entre estas dos tradiciones de pensamiento.

les, imperfectas, a menudo simbólicas, y, consiguientemente, en considerable medida, inestables en relación con sus referentes. Sin duda, hay en estas relaciones complejos procesos de cambio. Análogamente, las actitudes de valor y las formulaciones intelectuales a ellas asociadas están en varias relaciones complejas con las condiciones últimas y con los otros componentes de los sistemas de acción, algunos de los cuales han sido esbozados en el curso de la exposición. Es en tales interrelaciones donde se encuentran los procesos dinámicos de cambio social. El enfoque de Durkheim era intrínsecamente desfavorable a la solución de estos problemas. Pero, sobre esa base, no debe menospreciarse su realización. Y es que realizó una gran parte del trabajo preparatorio fundamental que es requisito previo indispensable para la construcción de una teoría del cambio social. Para tener una teoría tal es necesario saber qué es lo que cambia. Durkheim dio una gran zancada en la dirección de ese saber.

Es digno de observar que, al final mismo de su obra, Durkheim introdujo una hipótesis en este campo: la de que, en la efervescencia de los grandes rituales comunes, no sólo se recrean viejos valores sino que nacen valores nuevos. Y, junto a la periódica efervescencia de las ceremonias estacionales, observó la presencia de prolongados períodos de efervescencia general, períodos en los que, como dice, por el momento el «ideal se hace real» [60]. Es en tales períodos (como, por ejemplo, la Revolución francesa) en los que se crean nuevos valores. Esto era poco más que una sugerencia. Pero aquí, y en la distinción implicada entre períodos tranquilos y períodos efervescentes, estaba el germen de una teoría del cambio social, quizá de tipo cíclico. El que, al final de su obra, su atención se estuviese volviendo en esta dirección parece

[60] Véase el artículo, sumamente interesante: «Jugements de valeur et jugements de réalité», reimpreso en el volumen *Sociologie et philosophie*. Muchos de los aspectos de las fases posteriores de su pensamiento se manifiestan aquí con especial claridad. Sobre todo, al desarrollar el tema de su título, hace hincapié en la diferencia entre ideas científicas e ideas que guían la acción. Aquí se revela la tendencia voluntarista de su pensamiento más claramente que en cualquier otro lugar, excepto en ciertas partes de la conclusión de las *Formes élémentaires*. El lector, para una comparación general, es enviado a ellas.

ser una importante confirmación de la tesis de que no había una sino dos tendencias principales en la última fase del pensamiento de Durkheim, ya que esto encaja directamente en el contexto de una teoría voluntarista de la acción. Es, quizá, incluso, una indicación de que ésta era la dirección predominante en la que se movía y de que el «idealismo» era sólo una fase pasajera. Desgraciadamente, Durkheim no vivió lo suficiente para contestar la pregunta por nosotros.

CAPITULO XII

SUMARIO DE LA PARTE II: LA QUIEBRA DE LA TEORIA POSITIVISTA DE LA ACCION

Antes de pasar a considerar un grupo de escritores cuyo contexto metodológico es un resultado de la filosofía idealista, parece lo mejor resumir brevemente los rasgos principales del proceso que ha sido el tema de esta parte del volumen y formular lo más claramente posible las principales conclusiones que, justificablemente, cabe extraer de él.

LOS PUNTOS DE PARTIDA POSITIVISTAS

En los términos aquí más significativos, el punto de partida del movimiento es lo que se ha llamado postura utilitaria, caracterizada por el atomismo, la racionalidad, el empirismo y la asunción de las necesidades fortuitas y, consiguientemente, por una visión de las relaciones sociales como algo en lo que sólo se entra al nivel de medios para los fines privados del actor. Esto debe considerarse como una rama del sistema más amplio del positivismo. Es una postura intrínsecamente inestable, estrechamente relacionada, como se ha visto, con el positivismo «radical», y que tiende continuamente a transformarse en él. A efectos críticos, los dos pueden ser considerados como fases del mismo gran cuerpo de pensamiento.

Lo que hace al sistema utilitario tan vital a efectos de este estudio, más que doctrinas tales como las del determinismo ambiental o biológico, es la circunstancia de que, en relación con esta

corriente de pensamiento, el esquema medio-fin ocupa un lugar central, de un modo que engloba el esquema metodológico de la ciencia positiva. Constituye, pues, un punto estratégico de partida para un análisis histórico de las teorías sobre la estructura de la acción, desde el punto de vista subjetivo. Por las mismas razones, entre las ciencias sociales la economía ocupa un puesto clave. Realmente, en la medida en que el esquema conceptual del individualismo utilitario surgió de la filosofía social general constituyendo la estructura metodológica de una ciencia social especial, se trató, principalmente, de la economía de la escuela clásica y de sus sucesores.

Finalmente, el otro punto de partida principal, estrechamente ligado al anterior, es el empirismo metodológico. Aunque una autoconciencia clara sea rara a este respecto, se tiende constantemente a considerar que los conceptos analíticos de la ciencia corresponden directamente a entidades *concretas* observables, y que una clasificación de las ciencias sociales, si existe, corresponde a las diferentes esferas concretas de la vida social. Cabe considerar que el movimiento de pensamiento que acaba de analizarse se separa, así, doblemente del utilitarismo y del empirismo, y que, en parte por crítica directa, en parte sólo por implicación, se separa progresivamente de ambos puntos de vista, hasta alcanzar un punto en el que varía radicalmente toda la postura lógica.

MARSHALL

En estas circunstancias, no fue completamente caprichoso el empezar un análisis de la metodología de la teoría de la acción con un estudio de la obra de un eminente economista. Uno de los rasgos sobresalientes de Marshall fue su fuerte inclinación empirista. Se negó repetidamente a emprender abstracción sistemática alguna más allá de su método de «uno a uno». Su concepción de la economía fue completamente empírica: «un estudio del hombre en los asuntos cotidianos de la vida».

Sin embargo, el análisis de lo que, de hecho, hizo bajo esta comprensiva rúbrica ha revelado, en términos analíticos, dos elementos radicalmente distintos: lo que llamó el «estudio de la

riqueza» y «una parte del estudio del hombre». El primero ha recibido, en este estudio, el nombre de «teoría utilitaria». En cuanto formulada en términos de las concepciones de la utilidad y la productividad marginal, el excedente del consumidor, el principio de sustitución y la doctrina de la máxima satisfacción, constituye un elemento estrictamente utilitario [1]. Su postulado subyacente es el de la racionalidad en la adaptación de los medios a los fines individuales. Constituye el centro lógico de su teoría económica propiamente dicha, y es el elemento en el que están las principales contribuciones teóricas de Marshall a la economía.

Si esto fuese todo, Marshall pertenecería por entero a la historia de la teoría económica técnica y no sería objeto del presente estudio. Pero no es éste el único elemento. El «estudio de la riqueza» está inseparablemente entrelazado con otro elemento: el «estudio del hombre», una teoría de la relación de las actividades con los procesos de producción y adquisición de riqueza. Mientras que Marshall toca aquí y allá los elementos ambientales y hereditarios, y tiene cierta tendencia al hedonismo, el análisis de su concepto de las actividades revela que su núcleo es un elemento de valor, un sistema de actitudes comunes de valor último, expresadas directamente en las acciones que son, al mismo tiempo, desde otro punto de vista, acciones tendentes al enriquecimiento.

En cierta medida, especialmente en su negativa a aceptar las «necesidades» como datos para la economía [2], la teoría de las actividades de Marshall modifica el cuadro de sociedad concreta que la mayoría de los utilitaristas han considerado normal; pero, en su mayor parte, está directamente fundida con él. De hecho, al considerar la versión de Marshall de la doctrina del *laissez faire*, ha resultado que la base última para su defensa de la misma no está principalmente en su creencia en su superior «eficacia», aunque, con ciertas cualificaciones, tuviese tal creencia. Pero, en con-

[1] Teniendo en cuenta los cambios que sufren los elementos del sector inmediato de la cadena medio-fin como consecuencia de verse trasladados del esquema utilitario al de la teoría más compresiva de la acción que se ha desarrollado antes.

[2] Cabe sospechar que la objeción de Marshall a esta doctrina no está tanto en el «carácter dado» de las necesidades como en el implicado supuesto de su naturaleza fortuita.

junto, era más importante su sentimiento de que sólo la «empresa libre» ofrecía un campo adecuado para la expresión de las cualidades de carácter que valoraba sobre bases éticas. Las actividades económicas son consideradas, y sancionadas, más como un modo de expresar y desarrollar tales cualidades que como un medio para la maximización de las satisfacciones.

Esta opinión de Marshall es importante en dos aspectos principales: empírico y teórico. Aquí, con un mínimo de autoconciencia de sus implicaciones metodológicas, es una clara expresión de la opinión de que una sociedad «individualista» no debe ser concretamente entendida, exclusiva o incluso predominantemente, en términos de la satisfacción utilitaria de necesidades. Implica, más bien, como elemento básico, ciertos valores comunes, entre ellos la libertad, como fin en sí y como condición de la expresión de cualidades éticas. La misma opinión, esencialmente, es también muy destacada en otros de los escritores que aquí consideramos: Durkheim y, como se verá, Weber.

Pero esta visión del individualismo económico moderno está cargada de implicaciones teóricas fundamentales. Apunta a una creencia general en la importancia del elemento de valores comunes, no sólo en algún lugar de la sociedad, sino en conexión directa con las actividades «económicas» mismas. Marshall estaba aquí indicando, sin darse cuenta, una dirección muy importante para el desarrollo del pensamiento social. Su enfoque era, empíricamente, muy correcto para la libre empresa del siglo XIX. De ahí que fuese imposible volver a una interpretación rigurosamente utilitaria de los fenómenos concretos. Sólo quedaban, pues, abiertas, con respecto al status de la teoría económica, dos direcciones de pensamiento. El empirismo de Marshall dictaba su elección de una de ellas: la de considerar la economía como una ciencia de la comprensión completa de las actividades económicas concretas. De ahí que esta teoría de actividades se convierta en parte de una economía cuyo tema es nada menos que el «estudio del hombre en los asuntos cotidianos de la vida». Como se ha mostrado en otros lugares [3], este camino lleva a la concepción de la economía,

[3] Véase Talcott Parsons, *Sociological Elements in Economic Thought*, «Quarterly Journal of Economics», mayo y agosto, 1935.

desde un punto de vista teórico, como una sociología enciclopédica, en la que tienen cabida todos los elementos relacionados con la vida social concreta, con el resultado de que se destruye la identidad separada de la teoría económica como disciplina [4].

PARETO

El otro camino es el que ha seguido el presente estudio: el intento de definir la economía como una ciencia abstracta de un aspecto, o grupo de elementos, de la vida social. Uno de los primeros en intentar esto con autoconciencia metodológica fue Pareto. Así, la consideración de la obra de Marshall ha servido, en primer lugar, para poner de relieve la importancia empírica del elemento de los valores comunes, incluso en un orden económico individualista. Al mismo tiempo, ha suscitado la cuestión del status metodológico de este elemento de valor en relación con la economía y, consiguientemente, toda la cuestión del alcance de la economía en relación con este estudio. Esto lleva, a su vez, a considerar toda la cuestión del análisis subjetivo de la acción en términos del esquema medio-fin y su relación con la clasificación de las ciencias sociales, especialmente con el status de la sociología. Estos son los elementos principales del problema metodológico de este estudio.

Pareto da un largo paso más allá de Marshall, en la dirección de la elucidación de estos problemas. Como Marshall, fue inicialmente, en la ciencia social, un economista. Pero se diferencia en dos aspectos importantes. Pareto, en primer lugar, era mucho más sofisticado en su metodología, y no era, consiguientemente, tan permeable al tipo de empirismo que caracterizaba a Marshall. En segundo lugar, su tipo de mentalidad, especialmente en cuanto influida por sus conocimientos históricos, le hacía ver el moderno orden económico con una perspectiva completamente distinta. Lo

[4] Esta consecuencia resulta especialmente clara en el caso del fiel discípulo de Marshall, R. W. Souter. Ver Talcott Parsons: *Some Reflections on the Nature and Significance of Economics*, «Quarterly Journal of Economics», mayo, 1934.

que era para Marshall «libre empresa» era para Pareto «plutocracia demagógica».

La mayor claridad metodológica de Pareto le permitió elaborar un *sistema* de teoría económica considerándola como disciplina abstracta. Al mismo tiempo, su perspectiva histórica impedía que siguiese a Marshall en la fusión, con esta teoría «utilitaria», de todos los demás elementos significativos, en una teoría evolucionista simple, deducida de una economía ampliada. Esto era imposible, porque muchos de los elementos no utilitarios que parecían ser importantes para Pareto, o bien eran irrelevantes para lo «económico», o bien, como podía mostrarse, eran analíticamente independientes de lo económico. Esto era especialmente cierto del empleo de la fuerza, y del complejo de elementos que englobaba bajo el epígrafe de «sentimientos». Así, Pareto siguió un curso opuesto al de Marshall, aislando lógicamente al elemento económico en un sistema teórico propio, y complementándolo con una sociología que tenía sistemáticamente en cuenta ciertos elementos no económicos, y que los sintetizaba con lo económico en un cuadro general final.

Pareto se puso a esta tarea utilizando un punto de partida que encajaba directamente en el principal esquema analítico del presente estudio, pero utilizó este punto de partida para un propósito algo distinto del que ha constituido la principal preocupación aquí: la formulación directa de un sistema de elementos analíticos de la acción, más bien que un esbozo de la estructura de los sistemas de la acción. De ahí que los caminos pronto se separen, pero ha sido posible mostrar que convergen de nuevo, cuando se considera la aplicación del análisis estructural aquí desarrollado a la propia formulación por Pareto del sistema total.

Este punto de partida común es el concepto de acción lógica. Puesto que se define en términos aplicables al acto unidad aislado, no hay base en la definición misma para la discriminación de lo económico respecto de otros elementos lógicos de la acción. El rasgo definidor es la relación de la acción con una «teoría» científicamente verificable, de modo que «las operaciones estén lógicamente unidas a sus fines» y puedan, en esa medida, ser entendidas en el sentido de que proceden «de un proceso de razonamiento». Lo no lógico es, pues, una categoría residual, comprendiendo todo lo no incluido en lo lógico.

El carácter de la «teoría» es lo definitivo de la acción lógica. Pareto continúa concentrándose en las teorías en su estudio de lo no lógico. En la medida en que estas teorías no encajan en el esquema metodológico de la ciencia lógico-experimental, se ven sometidas a un análisis operativo, según el cual los elementos relativamente constantes se ven separados de los relativamente más variables: los residuos y las derivaciones, respectivamente. De aquí, Pareto pasa a clasificar los residuos y las derivaciones y, luego, a considerar sus relaciones mutuas, entre sí y con los intereses y la heterogeneidad social de los sistemas.

El aplicar al esquema de Pareto el tipo de análisis ya desarrollado aquí muestra que el análisis en residuos y derivaciones, y la propia clasificación de los mismos de Pareto, no tiene en cuenta explícitamente una línea de distinción analítica fundamental para la teoría de la acción: la existente entre los elementos normativos y los no normativos, los elementos «condicionales» susceptibles de formulación no subjetiva y los elementos «de valor». Ambas clases están contenidas en los sentimientos manifestados en los residuos. Sin embargo, esta línea de distinción ha resultado no ser incongruente con el esquema de Pareto, sino, más bien, constituir una extensión del mismo, en una dirección que el mismo Pareto no había seguido. Realmente, en el propio análisis de Pareto pueden encontrarse claros puntos de partida para tal distinción. En primer lugar, hay dos tipos distintos de razones por las que una teoría importante para la acción puede separarse del modelo científico: porque es *a*científica, implicando ignorancia y error, y porque es *no*-científica, implicando consideraciones completamente fuera de la jurisdicción científica. Muchas teorías concretas implican ambos tipos de desviación, pero ésa no es una objeción a la distinción analítica. Un análisis más específico ha revelado que, al menos, dos tipos de elementos pueden incluirse en la categoría no científica: los fines últimos de la acción y las entidades no experimentales invocadas en la explicación de por qué debieran perseguirse, y ciertos elementos de un criterio selectivo en la elección de medios que, sin embargo, son no-científicos (los muy claramente implicados en las acciones rituales). Se ha demostrado, además, que es posible comprobar esta distinción analítica considerando el estudio por Pareto del tema del darwinismo social y de la pregunta: ¿corresponden los residuos a los hechos?

Se hizo entonces un intento, tomando como punto de partida la definición de acción lógica de Pareto en su contexto estructural de desarrollar explícitamente un esquema de algunos de los principales rasgos estructurales de los sistemas sociales totales de acción. Esta es una empresa que, de modo análogo, Pareto nunca emprendió en modo alguno. El primer paso más allá de su propia formulación fue la consideración de cadenas de relaciones intrínsecas medio-fin. Estas resultaron implicar una diferenciación en tres «sectores»: fines últimos, medios y condiciones últimos, y el «sector intermedio», cuyos componentes son tanto los medios como los fines, según el modo como se les mire (desde «abajo» o desde «arriba»). En segundo lugar, se encontró imposible considerar aisladas estas cadenas, excepto a ciertos efectos analíticos. Constituyen, más bien, una complicada «red» de hilos entretejidos, de tal modo que cada acto concreto es un punto de intersección para cierto número de ellos, *que se segregan tanto por encima como por debajo de él* en el eje del tiempo.

Resultó entonces evidente que la acción debe considerarse orientada no sólo hacia los fines más altos de la misma cadena sino también, al mismo tiempo, hacia los de otras cadenas. En la medida en que esta orientación simultánea hacia una pluralidad de distintos fines alternativos implique el problema de la asignación entre ellos de medios escasos, se ha distinguido un claro aspecto de la acción lógica, al que se ha llamado aspecto económico, en cuanto distinto del «tecnológico», en el que sólo está implicado un fin, o una cadena de fines. Se encontró *que el concepto de «elección» entre fines alternativos debiera tener un significado, que los fines mismos deben estar relacionados en términos de un sistema más o menos integrado,* de modo que los fines últimos de distintas cadenas no varíen simplemente al azar.

Todo esto se ha desarrollado sin tener en cuenta las relaciones sociales. Cuando se introducen tales consideraciones en el plano de la acción lógica se suscita el problema hobbesiano del orden. Y es que, cuando existe la posibilidad de *utilización* mutua para los fines recíprocos, se suscita el problema de cómo se plantean los términos de la cuestión; y entre los factores posibles de su planteamiento está la coacción. Las consideraciones económicas, por sí solas, no pueden fijar estos términos más que si hay un

esquema de orden que controle la coacción. Los problemas relativos a este esquema de orden, en su conexión con el papel de la coacción, constituyen otro aspecto claramente diferenciado del sistema intrínseco medio-fin: el aspecto «político». Finalmente, el sistema de fines últimos de un individuo no sólo constituye un todo más o menos integrado, sino que, excepto en el caso límite en que se impone el orden de modo completamente externo, cabe decir lo mismo de la colectividad, que está, en cierta medida, integrada en relación con los valores comunes.

Las distinciones, realizadas en el curso de este análisis, de los sistemas de normas de racionalidad intrínseca han resultado corresponder a las que Pareto realizó en su estudio de la utilidad social; de modo que cabe considerar que dicha utilidad comprueba el análisis aquí efectuado. Además, se ha realizado una distinción entre dos aspectos distintos de la integración de valores, en la relación de un esquema de orden distributivo implicado en el estudio de la utilidad *para* una colectividad y el de los fines perseguidos por una colectividad, que hay que considerar al hablar de la utilidad *de* una colectividad. Dichos fines, los fines *de* una colectividad, en la medida en que los fines concretos sean atribuibles a factores de valor, resultarán implicar fines últimos comunes.

Puede, pues, considerarse que las dos sociedades abstractas de Pareto formulan: por una parte, el sistema de normas racionales importantes para un sistema social de acción; por otra, los elementos condicionales. Aunque los primeros son todos, en cierto sentido, racionales, algunos de sus elementos son no lógicos, puesto que se ha mostrado que el término acción lógica sólo es aplicable al sector intermedio del sistema intrínseco medio-fin.

Pero el aspecto normativo o de valor resulta estar implicado en sistemas concretos de acción, no sólo en el polo racional, sino también en otros aspectos. La indeterminación de los sentimientos no es plenamente un índice de la importancia de los elementos condicionales, tendenciales; pero la consideración del aspecto axiológico del fenómeno ha llevado a la formulación de un concepto más amplio y menos definido que el de los fines últimos, a saber: el de las actitudes de valor último. Hay muchas pruebas, en el mismo estudio de Pareto, de que este elemento de los sentimientos es de gran importancia en el inmenso campo de las acciones ritua-

les, así como en relación con la cadena intrínseca medio-fin, y posiblemente en otras partes.

Así, mientras que el mismo Pareto pasaba del concepto de acción lógica a la discriminación de ciertos elementos no lógicos de los sistemas de acción, sin un tratamiento explícito del aspecto estructural, ha sido aquí posible, tomando el mismo punto de partida, desarrollar las implicaciones de la acción lógica para la estructura de un sistema social. Esta estructura ha resultado ser mucho más compleja que cualquiera tratada por una teoría positivista de la acción, o por Marshall. En especial, ha sido posible mostrar que la teoría económica no centra su atención sobre toda esta estructura, sino sólo sobre parte de ella, parte de la incluida en la acción lógica. La simple fusión, por Marshall, de esto con una categoría indiferenciada de actividades estaba lejos de hacer justicia a la complejidad de la situación, y le envolvía, necesariamente, en importantes sesgos.

En contraste con las teorías del positivismo individualista, de las que ha partido este análisis, hay, quizá, dos resultados teóricos principales del análisis de la obra de Pareto. Aunque él mismo no se propusiese explícitamente hacerlo, cabe deducir que su obra demuestra concluyentemente, dentro del marco del esquema de la acción, la importancia básica de lo que se ha llamado aquí elementos de valor. Esta es una de las dificultades primordiales de las teorías positivistas: tienden a eliminar de la consideración este tipo básico de factores. En relación con Pareto, ha sido posible ir mucho más allá de la mera afirmación de que tienen un puesto, llegándose a dilucidar, en muchos aspectos, cuál es exactamente ese puesto, qué relaciones específicas, al menos al nivel estructural, existen entre los elementos de valor y los incluidos, por una parte en el criterio científico de racionalidad, por otra en las categorías no subjetivas (herencia y medio). En segundo lugar, el estudio de Pareto resulta trascender muy claramente el sesgo «individualista» de las teorías positivistas antes tratadas. Ha enunciado explícitamente el «teorema sociologístico», en términos que ciertamente implican elementos de valor y que, en la medida en que lo hacen, harían de la coparticipación de los miembros de la sociedad en actitudes y fines de valor común uno de los elementos que trascienden el «atomismo» individualista. En el contexto en el que este teorema

surge en el pensamiento de Pareto, está directamente ligado a los elementos, los elementos de valor, directamente incompatibles con los sistemas positivistas de teoría. Culmina, en formulación explícita en su obra, en el concepto de «el fin que una sociedad debiera perseguir».

Todo esto, a su vez, tiene consecuencias empíricas de primera magnitud. Lleva a una concepción de la situación social contemporánea, y de la naturaleza y tendencia de los principales procesos de cambio social, que contrasta fuertemente con las opiniones sobre los mismos temas de Marshall y de sus predecesores utilitaristas. Estas opiniones empíricas de Pareto no pueden ser interpretadas como mero resultado de rasgos temperamentales, como expresiones de sus «sentimientos» personales, sino que están directamente ligadas a la estructura lógica de su teoría, tal y como se analiza aquí. Su obra confirma fuertemente la tesis de la íntima conexión entre los problemas empíricos e incluso las consideraciones metodológicas más abstractas.

Finalmente, el desarrollo de Pareto, que a primera vista tiene estrechas afinidades con el positivismo, estaba claramente en la dirección de una teoría voluntaria de la acción. Se orientó en la dirección adecuada a este respecto, empezando su análisis de la acción de los individuos en términos del esquema medio-fin. Cabe hacer responsable de esto, en buena medida, a su previa formación como economista. La versión de la teoría de la acción a la que llegó es sociologística, entre otras cosas porque se ve que el individuo está, en mayor o menor medida, integrado con otros, en relación con un sistema de valores comunes. Pero, debido al enfoque del que partió, Pareto nunca se vio tentado a concebir este elemento «social» como una entidad metafísica, en un sentido positivista o en un sentido idealista. Por este motivo, se ahorró muchas de las dificultades de Durkheim. Su obra suministra, así, uno de los puntos de partida más prometedores para el tipo de teoría, en sociología y en las ciencias sociales conexas, por el que se interesa el presente estudio. El progreso en esta dirección no consiste en rechazar a Pareto, como tantos han pensado necesario, sino en desarrollar lo que había comenzado hasta una etapa más avanzada en ciertas direcciones.

Durkheim partió también de la misma actitud crítica. Pero, a diferencia de los otros dos, criticó el utilitarismo, no en relación con la teoría económica, sino, más general y empíricamente a la vez, suscitando la cuestión de la interpretación de un orden social individualista. Su *División del Trabajo* es más parecida a los estudios de Marshall sobre la libre empresa que a sus estudios técnicos de teoría económica. Pero Durkheim llegó a la misma conclusión general que Marshall: la de que en las relaciones de contrato están implicados elementos distintos de los formulados en términos utilitarios (el «elemento no contractual del contrato»). Al interpretar lo que estaba implicado en este concepto, vino, empíricamente, a centrar su atención sobre un sistema de reglas normativas reguladoras de las actividades y relaciones de los individuos [5].

Su segunda monografía empírica importante, *Le suicide*, se ocupó de lo que era, manifiestamente, una gama muy distinta de problemas: la comprensión de los factores implicados en las tasas de suicidio. Sin embargo, subyacía a ella una continuación de su estudio de la sociedad contemporánea, y tenía continuidad teórica directa con la *División del Trabajo*, que ha sido rastreada con detalle. El primer resultado importante de esto fue la demostración empírica de la importancia de lo que llamó allí «factores sociales» del suicidio. En el proceso de llegar a esta demostración, introdujo en su esfera crítica todo un grupo de teorías omitidas en la *División del Trabajo:* las que intentaban interpretar los fenómenos sociales exclusivamente en términos del medio externo y de la herencia biológica.

Al mismo tiempo, la forma concreta que adoptaron sus factores sociales sugería fuertemente, de nuevo, el énfasis sobre el papel de las normas obligatorias. Esto fue especialmente cierto del concepto de *anomie*, tal y como se formuló en *Le suicide*. Pero las implicaciones metodológicas de estos estudios empíricos no estaban claras en esta etapa. En especial, parecía difícil reconciliar el tra-

[5] Este fue un énfasis claramente distinto al de Marshall, que se ocupó de las «actividades» mismas.

tamiento subjetivo del contrato, del crimen, etc., con el objetivismo de su concepto de «courants suicidogènes».

En esta etapa, sobre todo en las *Règles*, pero también en las partes teóricas tanto de la *División del Trabajo* como de *Le suicide*, Durkheim desarrolló una postura metodológica a la que se ha dado el nombre de «positivismo sociologístico». Su punto de partida fue una crítica de la postura utilitaria, con sus concepciones de la subjetividad y de la espontaneidad de las necesidades individuales. A este respecto, Durkheim aceptó la identificación empírico-utilitarista del factor «individual» con los deseos concretos de los individuos. Su propio punto de partida era claramente positivista, como revela su exigencia metodológica de que los hechos sociales sean tratado *comme des choses*, tanto desde el punto de vista del actor como desde el del observador. O sea, que hay que considerar que los hechos sociales reflejan una realidad «externa», objetiva por contraposición a la subjetividad de las necesidades de los utilitaristas, «determinada» frente a la «espontaneidad» de las últimas. Este es el significado original de sus dos famosos criterios distintivos de los hechos sociales: la «exterioridad» y la «compulsión». Así, contrapuso a la teleología utilitarista un determinismo positivista de tipo tradicional. Su postura implicaba aceptación del dilema utilitarista, y, naturalmente, a la vista de su actitud crítica, tomó la alternativa anti-utilitarista.

Pero pronto se vio que, a la luz de las consideraciones empíricas, estos criterios eran demasiado amplios. Y es que, sobre todo desde el punto de vista subjetivo, no excluían a la herencia o al medio «cósmico». De ahí la necesidad, puesta especialmente de manifiesto por las partes críticas de *Le suicide* y por su crítica del «psicologismo» en las *Règles*, de encontrar criterios mediante los que diferenciar los factores sociales de los no sociales (en ese sentido: «individuales»), que eran, desde el punto de vista del actor, *choses* exteriores y compulsivas. Este intento se expresa en términos de: 1) el razonamiento de síntesis, 2) la idea de que la sociedad es una realidad «psíquica», y 3) el intento de especificar más su naturaleza, en términos de los conceptos *conscience collective* y *représentations collectives*.

A la idea de que debe haber una realidad social distinta de las otras dos se había llegado indirectamente, en términos de una formulación metodológica, mediante un razonamiento de eliminación

en términos de un esquema conceptual rígidamente positivista. Los tres argumentos anteriores deben ser considerados como intentos de llegar, a tientas, a una formulación satisfactoria aceptable para este esquema, sin referencia positiva directa a pruebas empíricas y, consiguientemente, sin entrañar la convicción de un estudio empírico directo y positivo. En esta etapa, las principales intuiciones empíricamente robustecidas de Durkheim, en la medida en que se podían *utilizar* en este esquema conceptual, fueron negativas y críticas. Todos estos factores, desgraciadamente, combinados con lo que era, en el mejor de los casos, un empirismo que casi había crecido en demasía, crearon una situación lógica en la que Durkheim estaba, muy plausiblemente, abierto a la crítica de que su realidad social era una entidad metafísica sin relevancia empírica. En el mejor de los casos, era superfluo; en el peor, positivamente desorientador. Puesto que la mayoría de los críticos han sido, ellos mismos, empiristas positivistas, esta crítica ha enraizado tan fuertemente que es el rasgo predominante de la opinión general, hoy, sobre la obra de Durkheim. Esta circunstancia ha tenido el desgraciado efecto tanto de oscurecer el valor positivo de los resultados a los que Durkheim había llegado como, lo que es todavía peor, de cegar a la gran mayoría de los científicos sociales para el proceso de desarrollo interno que la postura de Durkheim experimentó de aquí en adelante y para su inmensa importancia. Para la gran mayoría de los sociólogos, Durkheim es todavía citado como el principal sustentador de la «gratuita» teoría «de la mentalidad de grupo». Sería difícil descubrir un ejemplo más claro de cómo los esquemas conceptuales preconcebidos pueden evitar la diseminación de ideas importantes.

Al estudiar la evolución de Durkheim fuera de este sistema, la primera etapa importante es su obtención de las implicaciones de algunos de los principales estudios empíricos de la *División del Tabrajo* y de *Le suicide*. De considerar la compulsión como una causación naturalista, Durkheim llegó gradualmente al enfoque legalista de la misma como un sistema de sanciones vinculadas a reglas normativas. Este enfoque permitió conservar el perfil principal de su esquema conceptual previo, ya que el actor era todavía considerado fundamentalmente como conocedor de las condiciones de su acción. Significaba, sin embargo, que estas condiciones ya no

eran consideradas, de modo verdaderamente positivista, como completamente independientes de la intervención humana en general, sino sólo de la del actor concreto individual.

Al próximo paso se llegaba: en parte, llevando más lejos el análisis de la acción de un individuo concreto, y en parte averiguando las implicaciones de la concepción de la compulsión como sanción. Su esencia era la percepción de que la principal fuente de compulsión está en la autoridad moral de un sistema de reglas. Las sanciones se convierten, así, en un modo secundario de puesta en vigor de las reglas, porque las sanciones dependen, a su vez, de la autoridad moral. Este paso lleva a Durkheim a considerar el elemento «social» consistente, esencialmente, en un sistema común de reglas de obligación moral, de instituciones, reguladoras de las acciones de los hombres en una comunidad. Implica una distinción rigurosa entre las concepciones del «interés» individual y de la obligación moral. Es aquí donde Durkheim encuentra la base analítica que ha buscado durante mucho tiempo para la distinción entre lo «individual» y lo «social». Se mantiene la actitud crítica hacia la postura utilitaria, pero es ampliamente distinto lo que a ella se contrapone.

La implicación metodológica de este desarrollo es de gran alcance. Porque hasta aquí Durkheim ha estado buscando, desde el punto de vista subjetivo, encajar el factor social como un elemento del esquema subjetivo de acción racional, en cuanto analizable completamente en términos de la metodología de la ciencia. Ha identificado previamente a los «fines» y a los demás elementos normativos con las necesidades utilitarias. Pero, ahora, todo el factor «social» oscila desde la categoría de los «hechos» y «condiciones» hasta la del aspecto normativo. Esta es una separación radical tanto de las alternativas presentadas por el dilema utilitario como del sesgo empirista de Durkheim. Y es que los fines y las normas no son ya meramente individuales sino también sociales. Además, el factor social no puede ya ser considerado como una entidad concreta, ya que uno de sus modos de expresión es como factor de los fines y normas concretas de los individuos. Así, en términos de la gran dicotomía de este estudio, el factor social se convierte en un factor normativo, más específicamente: en un factor social, no en un factor de la herencia y el medio.

Ha fracasado claramente el intento de Durkheim de rehabilitar la postura positivista sobre una base sociologística. Su sociologismo ha resultado ser fatal para su positivismo.

En su fase claramente positivista, Durkheim ya expuso la concepción de una pluralidad de tipos sociales cualitativamente distintos. Se recordará que hizo de esto la base de su definición de la «normalidad» social. En aquel tiempo, lo puso en términos de un medio social o de una estructura social. Se ve ahora que esta estructura social está constituida principalmente por un sistema común de reglas normativas, que, sin embargo, no son completamente autónomas sino que, a su vez, descansan sobre un sistema de actitudes de valores últimos comunes.

Así, Durkheim, partiendo del análisis de los «hechos sociales», especialmente de los fenómenos de masa, llega, por un camino completamente distinto, esencialmente a la misma postura a la que llegó Pareto por el análisis de la acción individual. Cabe, pues, concluir que los dos son modos de acercamiento esencialmente distintos a los mismos problemas fundamentales. Ambos llevan al teorema «sociologístico», cuando se interpreta correctamente, a referirse a un elemento de la vida social concreta, y no a una entidad concreta. Ambos llevan esencialmente a la misma concepción de un aspecto suyo como un elemento de valor, un sistema de valores comunes últimos. En Pareto, debido a ciertas peculiaridades de su esquema lógico, la distinción entre la herencia y el medio, por una parte, y los elementos de valor de la acción no lógica, por otra, sólo surgió por implicación, tras perseguir las consecuencias de su pensamiento en una dirección distinta de la tomada por él mismo. En Durkheim, por otra parte, el punto de distinción respecto de la herencia y el medio se vio claro en una etapa muy temprana. Su problema fue, más bien, el de definir la naturaleza social. El resultado fue que la frontera empírica entre los elementos no utilitarios «individuales» y los «sociales» vino finalmente a identificarse con la existente entre la herencia y el medio y los elementos de valor [6].

[6] Hay aquí una dificultad: la de que no hay buenas razones para negar la existencia de un elemento social emergente al nivel biológico o psicológico. Véase cap. II, págs. 81 y siguientes.

Finalmente, tanto Pareto como Durkheim conservaron un puesto para los elementos utilitarios de la acción. Pero la postura a la que ambos llegaron implica un importante cambio en el modo de concebir esto. El énfasis en la importancia de un sistema común de valores últimos impide la identificación de los fines concretos de la acción individual con las necesidades fortuitas del utilitarismo. La concepción indicada es, más bien, la de largas y complicadas cadenas entrelazadas de relaciones intrínsecas medio-fin que culminan en sistemas individuales relativamente integrados de fines últimos, cada uno de los cuales, a su vez, está integrado, en un grado relativo, en un sistema común. Este sistema común está relacionado con el sector intermedio subsidiario de la cadena de varios modos complejos, formulables, a los efectos actuales, principalmente: 1) como suministradores del fin último de cada cadena, y 2) como constituyendo la fuente de la autoridad moral de las normas institucionales. Pero el sistema de valores comunes no es nunca la fuente de todos los elementos de los fines inmediatos concretos del sector intermedio [7]. Hay otros elementos de diversos tipos, muchos de los cuales cabe considerar que tienen tendencias centrífugas. De ahí que haya un puesto para un grupo de factores cuya conducta corresponde, *grosso modo*, a los «intereses» de Pareto, y de ahí que se comprenda también la necesidad de controlar esos intereses.

Como consecuencia de estas consideraciones, cabe argüir que el modo correcto de concebir el puesto metodológico de las ciencias que tratan de los elementos que caen dentro de este sector intermedio no consiste en tratarlos (como se ha hecho tan a menudo): o como ciencias que se ocupan de departamentos concretos de la vida social o (error mucho más sutil) como ciencias abstractas que tratan de sociedades concretas e hipotéticas en las que las únicas motivaciones de la conducta son la eficacia tecnológica o la maximización de la riqueza o del poder. Por el contrario, la tecnología, la economía y la política deberían considerarse como ciencias que tratan sistemáticamente de grupos de elementos analíticamente separables del complejo total de la acción, a efectos teóricos y

[7] No hay razón para negar un papel al instinto o a otros elementos «irracionales».

sistemáticos, con abstracción de la consideración inmediata de los demás, pero no sobre la base de que los demás no existen o, incluso, de que no son importantes. Porque ninguno de estos elementos estructurales puede existir concretamente aparte de los demás. La opinión aquí expresada sobre la abstracción adecuada para las ciencias sociales no es la de una serie de sistemas concretos hipotéticos, sino, más bien la de una serie de sistemas analíticos abstractos, cada uno de los cuales supone como dato el esquema principal de estructura fundamental de los sistemas concretos de acción que incluyen elementos distintos de los inmediatamente tratados por la ciencia en cuestión.

Sin embargo, Durkheim, habiendo llegado a esta concepción del puesto de lo «social» como elemento de valor común de la acción en sus relaciones con la cadena intrínseca medio-fin, no se detuvo allí. En su estudio de la religión fue más lejos, abriendo campos completamente distintos. En la distinción entre lo sagrado y lo profano encontró otro modo de expresión, en una serie distinta de relaciones, de esencialmente los mismos elementos formulados en la distinción previa entre la obligación moral y el interés. La misma actitud de respeto, que excluye el cálculo de la ventaja utilitaria, se observa tanto hacia el objeto sagrado como hacia la regla moral.

Pero, puesto que los objetos sagrados son, a menudo, cosas concretas, incluso materiales, el problema del origen de su sacralidad presentaba dificultades peculiares. Durkheim, a diferencia de los miembros de escuelas anteriores, solucionó este problema mediante el teorema de que la relación entre las cosas sagradas y su fuente era simbólica, no intrínseca. La identidad de actitud indicaba una estrecha relación entre las reglas morales y esta fuente. Así, Durkheim llegó a la proposición de que las cosas sagradas eran representaciones simbólicas de la «sociedad».

Este empleo de la relación simbólica abría la puerta a dos grandes líneas de pensamiento. Llevaba a un enfoque de la naturaleza de las ideas religiosas que, como resultado del análisis antes presentado, cabe interpretar en el sentido de que implica que el sistema de valores comunes no está simplemente, como en el pensamiento anterior de Durkheim, relacionado «hacia atrás» con la acción en la cadena intrínseca medio-fin, es decir: con la acción

en relación con el aspecto empírico de la realidad. Al mismo tiempo, hay un modo organizado en que los hombres se relacionan, ellos mismos y sus valores, con los aspectos no empíricos de la realidad. Por las razones expuestas, el simbolismo juega un papel peculiarmente importante en esta relación.

Sin embargo, esta relación no es simplemente una relación cognoscitiva pasiva sino que implica actitudes activas y acción. Esta acción toma la forma de ritual, al que cabe, así, considerar como expresión, en forma simbólica, de actitudes de valor último. Así, Durkheim ha añadido toda una nueva categoría normativa a la estructura de la acción, dándole un puesto sistemático en su pensamiento, en adición a las categorías que han encontrado un puesto más cerca de la tradición positivista. El ritual, sin embargo, es más que una expresión. En su teoría de la función del ritual como estímulo para la solidaridad y la energía de acción, Durkheim ha dado un mayor ímpetu al movimiento de su pensamiento en la dirección de una teoría voluntarista de la acción implicando un sistema de valores últimos, pero estudiándolos en sus complejas relaciones con los demás elementos de la acción. De hecho, los resultados de su teoría de la religión parecen apuntar fuertemente en esta dirección, especialmente en el énfasis que dio a la importancia del culto, en comparación con las ideas religiosas.

Esta tendencia del pensamiento de Durkheim, así como otros muchos aspectos del mismo, está, en general, de acuerdo con la de Pareto. Pero el punto de partida metodológico y el proceso de desarrollo de Durkheim eran tales que hacían hincapié en la estructura de los sistemas de acción y, así, distinguió con mucha mayor claridad que Pareto, algunos de los diferentes elementos estructurales mezclados en la gran categoría de Pareto de la acción no lógica. Así, en primer lugar, Durkheim distinguió, mucho más claramente, aunque desde un punto de vista distinto, entre herencia y medio y los elementos de valor. Luego, dentro de la última categoría, además de la persecución de un fin común último, o de un sistema de fines, Durkheim aclaró las peculiaridades del aspecto institucional del papel de los valores en la acción, y, finalmente, del papel del ritual, tanto mágico como religioso. A este respecto, su estudio explícito del papel del simbolismo tiene gran importancia. Aunque Pareto tuvo mucho que ver con el ritual, su dirección de

interés no fue tal que le llevase a intentar ponerlo en una relación sistemática tan clara como la de Durkheim con otros elementos estructurales de la acción.

Con el estudio por Durkheim de las instituciones y del ritual, puede considerarse completo el esquema de las principales relaciones del factor «social» de los valores comunes últimos con la acción en la medida en que pueden formularse en términos de la relación estricta medio-fin. Hay otras relaciones, pero su análisis sistemático debe esperar la introducción de puntos de vista algo distintos. Estos otros aspectos tienen más que ver con el papel de las actitudes de valor más difusas que con el de los fines y normas racionalmente formulados. Hay mucho material sugestivo, a lo largo de estas líneas, en Pareto. Más que en Durkheim, porque el primero, en su énfasis sobre lo no lógico podía, en algunos aspectos, hacer hincapié en las cosas que, para el actor, no podían, en modo alguno, encajar en categorías lógicas. Pero, por razones ya aducidas, Pareto hizo relativamente poco por encajar estas cosas en un esquema sistemático de la estructura de la acción.

Finalmente, Durkheim, en su epistemología sociológica y en otros elementos conexos de su pensamiento, partió también, en su última fase, en una dirección distinta de la de una teoría voluntarista de la acción, a saber: hacia una «sociología idealista». Partiendo, como lo hizo, de la búsqueda pasiva de una realidad observable que llenase las exigencias de sus hechos sociales, tendió a considerar al actor como a un científico que observase la realidad y se adaptase a ella. Este esquema fue originariamente desarrollado en un contexto positivista. Cuando el factor social vino a ser considerado, cada vez más, como un elemento de valor, la conservación del mismo esquema tendió a hacerle verlo como un sistema de «ideas», es decir: de objetos eternos, que el actor contempla pasivamente. Esta tendencia culminó en su epistemología sociológica, en la que identificó al factor social con la fuente *a priori* de las categorías, rompiendo así, finalmente, el lazo que lo había retenido como parte de la realidad empírica [8]. Pero, una vez hecho esto, le fue imposible volver, de nuevo, a la realidad empírica. Vaciló entre un retroceso hacia el viejo empirismo y una postura

[8] Aunque él mismo no admitió que fuese tal ruptura.

idealista, que, combinada con su doctrina de los tipos sociales, produciría un imposible escepticismo solipsista. Fue en el conflicto de estas dos tendencias principales de su pensamiento posterior, y en medio de las dificultades filosóficas suscitadas por éste, donde se interrumpió la carrera de Durkheim. No cabe sino suponer cuál hubiera sido el resultado en el caso de haber él vivido.

Merece, finalmente, la pena llamar la atención sobre una importante diferencia entre Pareto y Durkheim. Durkheim, en la parte del campo de interés presente, especialmente en relación con la religión y el ritual, enunció explícitamente varios teoremas muy importantes que no se encuentran en la obra de Pareto. Pero, para llegar a esos teoremas y clarificar su marco metodológico, fue necesario, tanto para el mismo Durkheim como para este estudio, meterse en un complejo tratamiento crítico de ciertas cuestiones metodológicas y filosóficas. No podían, en absoluto, haber sido enunciados en términos del esquema conceptual inicial de Durkheim, y sus enunciados posteriores necesitan ser considerablemente corregidos antes de poder ser encajados en un esquema no abierto a algunas de las muy serias críticas metodológicas dirigidas a Durkheim. No es esto cierto de Pareto. Desde el punto de vista del presente estudio, el esquema de Pareto es incompleto, pero no hay obstáculos, ni metodológicos ni sustantivos, a su extensión en las direcciones intentadas aquí. Es cuestión de tomar los puntos de partida de Pareto y de trabajar a partir de ellos. Cualesquiera que puedan ser los errores de Pareto, y no hay razón para creer que no son muchos, no han demostrado ser importantes para este análisis. No ha sido necesario rechazar nada. La libertad de Pareto respecto de un dogmatismo metodológico derivado de presupuestos filosóficos contrasta marcadamente con el status de Durkheim en este aspecto, y explica que Pareto se ahorrase muchas de las más confundentes dificultades de Durkheim.

Esto resume el razonamiento de la primera parte principal del estudio. Parece legítimo deducir de ello que ni la postura positivista radical ni el conexo punto de vista utilitarista forman una base metodológica estable para las ciencias teóricas de la acción. Marshall procedía del mismo centro de la tradición utilitarista y, sin quererlo, la modificó, dejándola incognoscible. Los otros dos la atacaron explícitamente y con éxito. Ambos tendieron, a veces, a reaccionar

frente a ella en la dirección del positivismo radical, pero para ambos eso implicaba dificultades, de cuya consideración emergieron con la concepción de un sistema común de valores últimos como elemento vital de la vida social concreta. Durkheim trascendió esto, explicitando algunos de los modos más importantes de su relación con los demás elementos de la acción.

Este proceso puede interpretarse en el sentido de que constituye una clara destrucción interna de la teoría positivista de la acción en la obra de dos hombres fuertemente predispuestos en su favor. En esta destrucción, las puras pruebas empíricas jugaron un papel decisivo, junto con consideraciones teóricas y metodológicas. Es un proceso análogo, en muchos modos, a la reciente destrucción interna del esquema conceptual de la física clásica.

Pero, ¿qué es lo que hay que edificar sobre las ruinas? Aparecen dos alternativas: una teoría idealista y una teoría que agruparía cierto número de ciencias analíticas bajo el concepto voluntarista de la acción. La última tendencia predomina en Pareto y resultó, cuando menos, destacada en el Durkheim tardío. Pero en la obra de Durkheim estaba en conflicto con la otra. En esta situación, es natural volver al hogar de la filosofía idealista, Alemania, y ver cuál ha sido allí la tendencia del pensamiento. En general, cabe considerar que, mientras en los países latinos y anglosajones la cuestión fundamental ha estado entre el positivismo y la teoría voluntarista de la acción, en Alemania ha estado entre esta última y el idealismo. Algunos aspectos de esta última cuestión constituirán el tema principal de la tercera parte de este estudio.